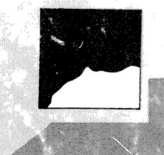


سلسلة الدراسات الاجتماعية
١

نحو علم اجتماع عربي







للطباعة والنشر والتوزيع



نحو علم اجتماع عربي

الطبعة الثانية

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

٣٠١٫٣٨

معن معن خليل عمر

نحو علم اجتماع عربي/ معن خليل عمر. ـ ط٢. ـ

عمّان: دار مجدلاوي للنشر، ١٩٩١.

(٣٢٤) ص.

ر.أ. ١٩٩١/١١/٦٢٦.

١. علم الاجتماع ـ اتجاهات أ. العنوان

(تمت الفهرسة بمعرفة المكتبة الوطنية)

نحو علم اجتماع عربي

الدكتور معن خليل عمر



دار مجدلاوي للنشر والتوزيع
هاتف ٦٠٦ ٦١١ فاكس ٦٢١٠٥٩
ص.ب ١٨٤٢٥٧ عمان - الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لكل مجتمع ظواهر خاصة به واخرى عامة ، تعكس الاولى تفاعله مع الاحداث التاريخية والسياسية والاقتصادية والدينية التي مر بها او عايشها وتوضح الثانية السمات المشتركة مع باقي المجتمعات الانسانية ، لذا نجد بعض الباحثين الاجتماعين يميلون لدراسة خصوصيات مجتمعهم ويدرس البعض الآخر عموميات المجتمع الانساني من خلال المجتمع الذي يعيش فيه •

والمجتمع العربي كباقي المجتمعات الانسانية له ظواهر خاصة به واخرى عامة ، ومن خلال مروره بمراحل تاريخية ظهر كتّاب ومفكرون ابرزوا ظواهره (الخاصة والعامة) وعلى الرغم من حداثة علم الاجتماع بين العلوم الانسانية (الذي ظهر بعد الحرب العالمية الاولى في اوربا) الا انه لا يعني بأن المواضيع الاجتماعية والظواهر والمشاكل الفكرية والانسانية لم تدرس من قبل كتّاب ومفكرين قبل ظهور علم الاجتماع بل هناك دراسات اجتماعية سبقت ظهور هذا العلم بيد انها لم تجمع او لم تكتب تحت اسمه بل ظهرت متناثرة فافتقدت تنظيرها والمفاصل التي تربط بينها •

وفي هذا الكتاب لا أحاول أن أدعو الى تأسيس علم اجتماع اقليمي قومي (عربي) مفصول عن علم الاجتماع او اوضح بان المجتمع العربي يتمتع

بصفات متميزة تستحق الدراسة بشكل مستقل عما يدور في حقل علم الاجتماع ولا ادعو ايضاً الى ريادة الكتاب العرب وحدهم في هذا العلم • بل قدمت كتابات وافكار ودراسات تناولها كتاب عرب قدامى بعد ان جمعتها وبوبتها تحت فهرسة (سوسيولوجية معاصرة) هادفاً منذلك عرض اسهامات الكتّاب العرب في الفكر الاجتماعي الانساني وقدرتهم الابداعية على طرق مواضيع علمية اجتماعية وقاصداً في الوقت ذاته اطلاع المهتمين بهذا العلم على مثل هذه الكتابات التراثية الحية ومقارنتها مع الكتابات الاجتماعية التي يتطرق لها علماء الاجتماع العرب وغيرهم في الوقت الحاضر •

وسوف نجد في هذا الكتاب ان الكتّاب العرب القدامى تناولوا مواضيع اجتماعية انسانية عامة اكثر من ظواهر اجتماعية تعكس طبيعة المجتمع العربي او خصوصياته وهذه نقطة جديرة بالاهتمام لانها تعني أن هؤلاء الكتّاب كانوا يفكرون بانفتاح لخدمة الفكر الانساني لذلك سوف نرى ان قسماً منها سبقت زمانها ومكانها ويمكن الاستفادة منها في استقراء الواقع الاجتماعي في الوقت الحاضر •

وفي هذا المقام ارى ضرورة الاشارة الى مواضيع اهتمامات الباحثين الاجتماعيين الاميركان (في الوقت الحاضر) التي تعكس خصوصيات مجتمعهم (كالجريمة والزواج والطلاق وجنوح الاحداث والادمان على المخدرات) فجاءت كتاباتهم محلية لا تنفع بشكل كبير المجتمعات الاخرى •

أما الباحثون الاوربيون فقد ركزوا على الثورة الصناعية وآثارها السلبية والايجابية كذلك اهتموا بالدراسات القانونية والمجتمعات البدائية اكثر من الكتابات الفكرية والانسانية التي تهم الانسانية جمعاء •

اما فصول هذا الكتاب فقد قسّمت الى اربعة يتناول الاول مكونات بنية المجتمع العربي وتاريخها ونظمها بالاضافة الى مناقشة وتحليل بعض

المستشرقين لبعض ظواهر بنية المجتمع العربي . وقد اقتصر الفصل الثاني على طرح درجة اسهامات المفكرين العرب في الفكر الاجتماعي الانساني مصنفاً كتاباتهم حسب تصنيف سوسيولوجي عصري في حين اختص الفصل الثالث بعرض طرق الدراسة المنهجية التي استخدمها الكتّاب العرب في دراساتهم الاجتماعية بينما طرق الفصل الرابع دراسات توضح مواضيع اهتمامات الكتابات العربية القديمة ودراسة اوضاع المجتمع العربي قبل عشرة قرون .

في الواقع ان محتويات هذا الكتاب ليست بكاملة بل هي مجرد محاولة أولية لتجميع اشتات كتابات وافكار لكُتّاب عرب قدامى قُمتُ بتنظيمها بشكل اكاديمي يمكن ان تكون قاعدة لانطلاق مسيرة علمية ـ اجتماعية من قبل باحثين ودارسين مختصين في حقل الاجتماع لاصدار دراسات متكاملة الجوانب تنظيرياً ومنهجياً تعكس قدرة الباحث العربي على تقصي الحقائق واتباههالى جزئيات وكليات الاحداث الاجتماعيةالعربية والعالمية دون تعصب أو تحيز لفئة اجتماعية او قومية معينة او عرق معين مستفيداً من الكتابات التراثية التي قدمها اسلافهم وتنظيمها بشكل يتناسب مع الوقت الحاضر ، وتكملة نقائصها وسد ثغراتها بخبرات جديدة وافكار خلاقة باسلوب سلس ذو عبارات ومفاهيم واضحة لأن الفكر الانساني لا ينشأ في الفراغ بل من خبرات المجتمعات التي تتجمع وتتراكم وتنمو مع نمو المجتمع . ان الفكر الانساني متنامٍ ومتطورٍ لا يسير في منهل واحد بل عدة مناهل ، منبعها الخبرات الانسانية ولما كان المجتمع العربي يملك تاريخاً قديماً وعريقاً في الحضارة والمدنية ولكونه عاش في الريف والحضر وأخضع مجتمعات وأُخضع لاخرى فانه قد اكتسب خبرات ناضجة حول الانسان والمجتمع ، أي انه يملك منبعاً غزيراً من الخبرات قادراً على صبها في مناهل الفكر الانساني .

هذا من جانب ومن جانب آخر اذا راجعنا نظريات وادبيات بعض الاجتماعيين الغربيين المحدثين ، لوجدنا انها تضم العديد من المفاهيم والافكار

المأخوذة من تراث مجتمعات غير مجتمعاتهم ، كدراسات مالينوفسكي وبروان وايفانس برجرد ـ وموس وستراوس وبارسونز ، ومرتن ، وغيرهم • وذلك لافتقار تراثهم الاجتماعي الى الافكار الغنية والحية والديناميه ، مما دفعهم الى دراسة تراث شعوب غير شعوبهم واستخدامها لدراسة ظواهر اجتماعية مشـابهة لها في مجتمعاتهم ، بحيث كونت ثغرة فكرية في دراسـتهم وعدم تسلسلها وربطها الحاضر بالماضي ، وتتجلى هذه الحقيقة عند الاجتماعيين الاميركان الذين يفتقر مجتمعهم الى تراث حي ونابض ، مما حدا بهم الى ابراز افكار ودراسات خاصـة بهم ، يصـعب تطابقها او تناسـقها مع المجتمعات الاخرى ، ويمنع تعميمها على كافة المجتمعات الانسانية لذلك جاءت دراساتهم محلية وقريبة المدى (مايكرو) •

فاذا تناولنا العالم الاميركي المحدث روبرت مرتن ، نجد مفهومه للوظيفة الاجتماعية الظاهرة والمستترة ، الذي مفاده ان لكل ظاهرة اجتماعية وظيفة ايجابية او سلبية ، تظهر للعيان ويمكن ملاحظتها بسهولة من قبل الملاحظ ، لكن لهذه الظاهرة وظيفة اخرى وهي مستترة داخلها تختلف عن الوظيفة الظاهرة ، قد اقتبسه من العالم النرويجي ثورستان فبلن ، الذي كتب حول هذا الموضوع في بداية القرن التاسع عشر •

ومفهوم مرتن للانومي ـ الوهن الاجتمـاعي وفقـدان سـيادة القيم او غيابها ـ في دراسـة السـلوك المنحرف والتحـلل الاجتماعي في المجتمع الامريكي قد اقتبسه من العالم الفرنسي اميل دور كهايهم الذي كتب فيه في بداية القرن التاسع عشر •

واستخدم كل من بول لازرفيلد ، وكاندل ، وهايمن منهج التحليل العلاقي ، الذي استخدمه اميل دوركهايم في دراسته لظاهرة الانتحار في المجتمع الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر •

تشير هذه الاقتباسات التي مارسها علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين الى افتقار تراث مجتمعاتهم الى الافكار الاجتماعية الحية والنابضة ، مما صعب عليهم تعميم نتائج دراستهم على كافة المجتمعات الاخرى والوصول الى صياغة نظرية اجتماعية عامة وشاملة لافتقارها الصفة التطورية التي تربط ماضي مجتمعاتهم بحاضره وبتطلعاته المستقبلية وهذا يوضح ، اهمية تراث المجتمعات في رفد المجرى الفكـري والتنظيري الحي واخـراج نظرية بعيدة عن تقليـد ومحاكاة خبرات وافكار المجتمعات الاخرى •

وحسبنا ــ في حدود اغراض موضوعنا ــ ان نشير الى ثراء تراثنا العربي بالخبرات والافكار الاجتماعية والمناهج الموضوعية في دراسة المجتمع الانساني لكنه متروك ومهمل من قبل اغلب الاجتماعيين العرب ، وغير مستخدم في دراسة واقعهم وعدم ربط حاضرهم بماضيهم ، مما لا يدفعهم الى تقرير الرؤية المستقبلية لمجتمعهم • انما استندوا الى نظريات غربية لا تنسجم بشكل سليم مع واقع مجتمعهم ، بل سايروا الاتجاهات الفكرية والنظرية السائدة في علم الاجتماع الغربي (التي اعتمدت اصـــلا تراث مجتمعات غير مجتمعهم) في صياغة نظرياتهم •

فلو اخذنا العالم العربي ابن خلدون نجده اعطى الارهاصات والمبادىء الاساسية لعلم الاجتماع العمراني ــ وابن رشد ــ اوضح بشكل جلي التحليل السببي للظاهرة ، التي يمكن اســـتخدامه في التحليل الاجتماعي للظاهرة الاجتماعية العربية ، والجاحظ في استخدامه للقيم الاجتماعية العربية(الكرم والبخل) في تقسيم المجتمع الى كرماء وبخلاء ، واهمية الحيوان في تحديد مواقف الناس ، والنظرة البنيوية عند الفارابي الذي شبه المجتمع الانساني بالكائن الحي ، واخوان الصفا ، وأهتمامهم بالبيئة الايكولوجية واثرها على سلوك الناس وتصـنيف المجتمع العربي الى فئات اجتماعيـة حسب المهن ، وغيرها من الافكار والتجارب والخبرات الاصيلة ، التي نبتت وترعرعت في

المجتمع العربي ، التي يمكن استخدامها كنواة لنظرية علمية عربية تعكس حاضرة وتربطه بماضية وتعطي الرؤية المستقبلية للمجتمع العربي •

ولابد من التنويه هنا الى قول الاستاذ الياس فرح الذي مفاده ، ان التراث الاجتماعي العربي ، ما هو الا تذكير حي دائم وليس سجناً او عبئاً او كفناً ، كما يظن او يعتقد البعض ، لانه ليس جامداً او ساكناً او صنماً والنظرة السلفية الى تراثنا يعني ارتباطاً وثيقاً – غير منقطع – عن حياتنا الماضية لدراسة واقعنا الحاضر •

اما هجرة النظرة التقدمية الزائفة للتراث العربي باعتباره عبئاً او صنماً او تخلفاً فان ذلك لا يمثل تقدميتها الحقيقية ، بل تقدميتها المصطنعة ، لأن التراث يعكس الخلفية الحضارية للمجتمع العربي والاستعداد المتجدد في الامة ليتجاوز نفسها باستمرار • فالتراث الاجتماعي العربي ، ليس الماضي المحض وليس تلك الواحة الجميلة التي يطلق عليها الماضي الزاهر وليس الدين وعلومه والفلسفة وفروعها والشعر وفنونه والعلم واكتشافاته ، ليس ذلك فحسب ، بل هو ما بقي حيا في لا شعورنا كافراد وكأمة وكما أستقر في وعينا وفي علاقتنا الاجتماعية واسلوب حياتنا ، وقيم هذه الحياة مما يشكل دوافع محركة وضوابط معدلة وحوافز نحو تجديد الحياة في المجتمع العربي وتحقيق انبعاثها •

والغريب في الامر ، هو ان علماء الاجتماع الغربيين ، استندوا في نظرياتهم الى تراث شعوب غير شعوبهم ، لافتقار تراث مجتمعهم الى العناصر الدينامية والنابضة بينما يتمتع المجتمع العربي بارث فكري واجتماعي نابض وحي يعكس الحياة الاجتماعية العربية باصالتها العربية ، فالعلاقة الاجتماعية القرابية والدموية (المتضمنة الرباط الرحمي العميق ، المعتمد على العاطفة

والوجدان) ، كانت ولا تزال سائدة وطاغية على المجتمع العربي دون تغيير ، رغم المؤثرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع العربي خـــلال عدة قرون والعائلة الممتدة ، كانت ولا تزال كائنة في البناء الاجتماعي العربي ، مع تغيير نسبي في حجمها ، على الرغم من التبدلات التي طرأت على بناء المجتمع العربي ، وغير ذلك من الظواهر الاجتماعية الاخرى ، وعلى الرغم من جميع ذلك ، فان الاجتماعيين العرب اهملـوا هذه الظواهر الاصيلة التي لم تتغير بشكل جذري عبر الزمن .

ولا مشاحة ، ان الرجوع الى تراثنا الاجتماعي ، ســوف نحصــل على القواعد الاساسية للحياة الاجتماعية العربية المعاصرة ، ويغنينا من تبني تراث المجتمعات الاخرى واستخدامها في دراسة واقعنا الاجتماعي الحالي الذي يختلف عن واقعنا في اصالته وبنائه ونظمه ، وهذا لا يعني الدعوة الى الانفصال عن مجريات علم الاجتمــاع النظري بل في اعتقادنا انــه سوف نرفد نظريات علم الاجتماع بتراث غني بالتجارب والخبرات التي لا تزال آثارها وسيادتها قائمة في المجتمع العربي المعاصر ، ونسهم في وضع اللبنات الاســـاسية لعلم الاجتماع العربي او نظرية اجتمــاعية تعكس ماضـــية وحاضرة وتطلعــاته المستقبلية .

وهنا يمكن ان نذكر ،ان مراجعة تراثنا الاجتماعي يجب ان لا يتضمن المبالغة في وزنه وعلوه ، واطلاق تعميمات جائرة على كافة مناشـــط الحياة الاجتماعية المعاصرة ، او اخذ ارهاصات او بذور فكرية اولية واســـاسية وتحويلها الى نظريات عامة وشاملة لجميع الظواهر ، انما يجب ان يعطى قدرها ووزنها الحقيقي دون تهويلها ، وهذا يقرب المراجعة التراثية من الموضوعية العلمية .

اخيراً يجب التنوية في هذا المقام ، الى ضرورة مراجعة ودراسة تراثنا الاجتماعي بعقول عربية ، لا اجنبية مستشرقة لكي لا يساء تفسيرها ، ويقل عمقها التحليلي فقد يقع المفكر الاجنبي بتفاسير بعيدة عن البيئة العربية ومناخها ، مما يجعلها بعيدة عن مسايرة احداثها وربط اجزائها وعدم اعطاء صورة متكاملة لحياة المجتمع العربي المتطورة ، وبالتالي تصبح الاسس الاولى للنظرية العربية هشة وضعيفة وسريعة الزوال •

د • معن خليل عمر

الفصل الاول
بنية المجتمع العَربي

جذور بنية المجتمع العربي

يمكن ان توضع عدة تسميات لهذا الفصل اهمها مايلي : بنيــة المجتمع القبلي ، نظم المجتمع العربي الاولى ، المجتمع العربي قبل الاسلام ، بنية المجتمع الجاهلي ، طبيعة المجتمع الصحراوي ، خواص المجتمع البدوي ، وجذور بنية المجتمع العربي الا أن العنوان الاول يمثل مكـونات بناء المجتمع القبلي بصورة عامة من خلال دراسة النظام القبلي عند العرب فلم اختره لان دراستي لاتتناول ذلك فقط ، اما العنوان الثاني فعام وعائم ، والثالث يخضـع لفترة زمنية دينية مباشرة قبل الاسلام ، ودراستي لا تعكس هذه الفترة بالذات بل قبل ذلك والعنوان الرابع يمثل تسمية مقترنة بعدم وجود وازع اسلامي ونبي مسلم وكتاب منزل يوضح تعاليم الدين الاسلامي مقتصرة على الفترة التي سبقت ظهور الدين الاسلامي مباشرة ، ودراستي لا تعطي ذلك فقط بل تأخذ شرائح اجتماعية اوسع ، والعنوان الخامس ينطبق على المجتمعات التي تعيش في الصحراء ، والعرب سكنوا الصحراء والمدن الحضرية فلا يمكن ان نسميه بهذا العنوان الضيق اما العنوان السادس فهو ينطبق على المجتمع المتنقل والمجتمع العربي ليس جميعه بذلك فقد استقرت بعض اقوامه ، وقد وجدت العنوان السابع اكثر انطباقاً على هذا الفصل لانها تمثل الامتداد الارتباطي

لاركان بناء المجتمع العربي الذي يذهب الى فترة تأريخية بعيدة متوغلة في قاع الحياة الاجتماعية العربية القديمة (التي سماها المؤرخون بالعصر الجاهلي) • لقد جمعت معلومات هذا الفصل من المتخصصين في التاريخ القديم للعرب وبعض المستشرقين والمهتمين بالادب الجاهلي ، مكوناً مادة اولية للمهتمين في علم الاجتماع الذين يدرسون مادة المجتمع العربي •

تمثل هذه الدراسة احد انواع الدراسات الاثنولوجية (اي دراسة تاريخ حياة الشعوب) ،ولما كانت الظواهر الاجتماعية متشابهة في خواصها العامة على الرغم من تغير الزمن وزوال الافراد من الوجود فإن المجتمعات تبقى محافظة على جوهرها الاجتماعي لانها ملتصقة بالحياة الاجتماعية • وسوف نجد ظاهرة التعصب الاجتماعي والانتماء الاجتماعي والتأثر بالمحيط الاجتماعي والبحث عن اليقين والتبادل الاقتصادي والعلاقات الرحمية وغيرها من الظواهر لم تتغير أو تزول من المجتمع العربي لالتصاقها بالفعل الاجتماعي، اضافة الى ذلك فان بعض هذه الظواهر مازالت تعكس بعض صفات المجتمع العربي الحالي لكن ليست بنفس الدرجة التي كانت سابقاً بل اقوى من ذلك مثل بعض صفات الشخصية العربية والتعصب الاجتماعي (اقليمي ، قبلي ، قومي ، نَسَبّي) •

ومما لا شك فيه ان لكل مجتمع انساني بنية مكونة من عدة اركان او انظمة مترابطة الواحدة بالاخرى وتكون درجة هذا الترابط معتمدة على عدة متغيرات منها : المتغير الخارجي (البيئة الطبيعية وطبيعة الاحتكاك الخارجي مع المجتمعات المحيطة بالبناء الاجتماعي) ومتغير داخلي (الحاجات الاجتماعية والخلفية التاريخية لكل نظام موجود داخل البنية الاجتماعية كذلك الاحداث المتصارعة داخل البنية) وتفاعل هذين المتغيرين (الخارجي والداخلي) يؤدي الى تشكيل بنية ذات تركيب معين يعكس ذلك التفاعل • ومن الجائز ان هذا التركيب يبدو لاول وهلة بأنه متناسق بارتباطاته

وتشكيلاته وثابت في بنيانه ومتوازن في اوزانـه إلا أن واقع الحال غير ذلك لان تأثير المتغيرات يختلف من فترة زمنية الى اخرى وطريقة تفاعلها مع الاحداث الاجتماعية تختلف باختلاف الزمن اضافة الى عمق النظام الواحد في حياة المجتمع ، أي كلما كان النظام الاجتماعي متوغلاً بعمق فيتاريخ حياة المجتمع، زاد ظهور تأثيراته وتوجيهاته للانظمة الاخرى التي تتصف بعمق اقل منه في الحياة الاجتماعية مما يؤدي ذلك الى هيمنة نشاطاته على نشاطات الانظمة الاخرى فتصبح تابعة له بدلاً من تكافلها وتساندها له وهذا يوضح لنا ان فعالية انظمة البنية الاجتماعية لا تكون متساوية او متكافئة او متوازية داخل البنية ، بل هناك نظاماً واحداً يلعب دوراً فعالاً ومؤثراً ومغيراً (او محافظاً ضد المتغير الخارجي) اكثر من بقية الانظمة الاخرى المتصلة معه داخل البنية الواحدة وتكون هذه الانظمة خاضعة او تابعة له في معظم مناشطها وفعالياتها وتحركاتها وقراراتها وقد يكون ذلك (اضافة الى درجة عمق النظام في الحياة الاجتماعية) بسبب ضعف بعض الانظمة في قدرتها على الحركة او انها اقل نضجاً وتكاملاً من النظام الفعال وعدم قدرتها على التنافس مع ذلك النظام وان النظام الفعال قادر على تقديم خدمات واشباع حاجات اجتماعية اساسية وجوهرية لأبناء المجتمع في فترة زمنية معينة مما تجعل منه اكثر فعالية ونشاطاً من بقية الانظمة الاخرى .

لذا سوف نجد ان النظام القبلي في مجتمع الجزيرة العربية (قبل الاسلام) اكثر فعالية وديمومة ونشاطاً من بقية الانظمة المرتبطة به (سياسي ، اقتصادي قانوني ، اسري ، طبقي ، ديني) وذلك راجع الى ظروف البيئة الصحراوية التي كان يعيشها المجتمع العربي انذاك وقدرته على حماية الفرد من الاخطار الخارجية (اجتماعية ، بيئية) وعدم قدرة الانظمة الاخرى على اشباع حاجات افراد المجتمع بنفس الدرجة التي قدمها النظام القبلي ، ذلك لانه مناسبا مع بيئتهم وعقليتهم وحاجاتهم الاجتماعية والبيئية وسوف نرى كذلك (في العصر

الجاهلي) ان بقية الانظمة قد تأثرت تأثيراً بالغاً بصفات النظام القبلي لأننا لم نجد تصارعاً او تصادماً قام بين النظام القبلي والنظام الاسري مثلاً ، معنى ذلك انه حصل امتصاص لخواص وصفات النظم الاسرية والسياسية والقانونية والاقتصادية والدينية لخواص وصفات النظام القبلي من قبل الانظمة الاخرى داخل بنية المجتمع العربي • ويشير هذا الى ان مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام كان يمثل مجتمعاً حضارياً **Culture Complex** ذا صفات خاصة تعكس بناءه وخواصة الصحراوية القبلية •

بعد هذه المقدمة السوسيولوجية الوجيزة اذكر أقوام العرب او الذين عاشوا في الجزيرة العربية (قبل الاسلام) وهم كما يلي : ـ

1 ـ العرب العاربة : وهم البائدة ، اي المجتمع العربي القديم الذي كان يعيش في الجزيرة العربية ، ثم باد بسبب الكوارث الطبيعية (كزحف الرمال او ثوران البراكين) او غيرها من الاسباب ، مثل اقوام عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم وجاسم •

2 ـ العرب المستعربة وهم الاقوام القحطانية الراسخون في العروبة والمبتدعون لها بما كانوا اول اجيالها • وينتسبون الى قحطان بن نوح وكان موطنهم اليمن •

3 ـ العرب التابعة لهم من عدنان والاوس والخزرج والغساسنة والمناذرة وينتسبون الى عدنان بن آد من ولد نابت بن اسماعيل بن ابراهيم •

4 ـ العرب المستعجمة وهم الذين دخلوا في نفوذ الدولة الاسلامية •

معنى ذلك انه كان هناك تمايز قبلي داخل مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام كان مبنياً على اساس اصـالة ارتباط الفرد او الجماعة بحياة وطبيعة الجزيرة وهذا بدوره ادى الى خلق تدرج اجتماعي متميز بتفاوت درجات عروبتهم •

وهناك تصنيف آخر يختلف عما ذكرناه آنفاً وهو استخدام منطقة الاستيطان الجغرافية اساساً لتصنيف مجتمع الجزيرة العربية وضعه كارل بروكلمان فقد ميز بين ساكني السهل الساحلي وهضبة نجد حيث قال « ينقسم سكان جزيرة العرب منذ القدم الى مجموعتين شعبيتين تفصل فروق بعيدة العمق احداهما عن الاخرى ، ففي السهل الساحلي الخصيب في الجنوب وفي السفوح الزراعية الكثيرة المياه والمتدرجة وراء ذلك السهل في تصاعد يبلغ مرتفعات شاهقة اختلط ـ من قديم ـ الجنس الشرقي الذي يكوّن نواة الاصل السامي بعناصر من اجناس البحر الابيض المتوسط وعناصر زنجية في بعض الجوانب لما يبدو من امتداد العلاقات بالساحل الافريقي المقابل الى زمن ما قبل التاريخ . وهكذا استوطن السكان في المنطقة المذكورة منذ زمن مبكر وانشأوا بفضل موقعهم الجغرافي عن طريق التجارة الهندية المصرية عمراناً مادياً رفيعاً . على انه وان كانت دولهم سبأ ومعين وحمير قد ارسلت قوافل تجارية الى الشمال في بلاد الشام كما نزلت جاليات من معين في بلاد (العلا) القريبة من مدائن صالح فقد حال تكوين هذه الدول الاقطاعية دون نمو نظام سياسي دقيق او قيام سلطان قوي لتغلب سادتهم على الملوك وتناهت حضارتهم العقلية الى قيام تشريع ينظم جميع علاقات الملكية بعناية ودقة ولكن نقوشهم الكثيرة العدد حيث كانت ليست ذات غناء للنظرة التاريخية . اما اهل شمالي تهامة وهضبة نجد فانهم وان تقدموا منذ زمن طويل قبل الميلاد نحو سورية وبلاد ما بين النهرين فقد احتفظوا بطابع سلالتهم الاصلي على مستوى انقى وكانت بذرتهم الاولى تتألف من العرب الرحل الذين حفظت لهم حياة البداوة عقولهم واجسامهم غضة ناضرة ولم تقم لهم مستعمرات حضرية الا على طريق التجارة في اراضي الحجاز الساحلية (2) .

هذا مجرد تعريف بهوية العرب وما هي اقوامهم الاصلية ومواقعهم الجغرافية داخل الجزيرة في فترة زمنية قديمة لا سيما واننا ندرس جذوره

الاجتماعية التي تشمل الانساب السائدة والبارزة التي لعبت دوراً مهماً في تشكيل انظمته وبنيانه لذا اقتضت ضرورة الدراسة تناول هذا الجانب الاولي والاساسي .

بعد ذلك انتقل الى موضوع يهم الباحثين الاجتماعيين اكثر من الآخرين لانهم عندما يتطرقون في دراساتهم الى تاريخ المجتمعات الانسانية يحددون مراحل تطوره وعادةً يسمون المرحلة الاولى بالبدائية او الهمجية ، ولما كانت هذه الدراسة تركز على خلفية المجتمع العربي لتتوصل الى بعض تفاسير ظواهره نطرح سؤالاً مفاده هل يُعتبر مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام والذي كان يسمى بالجاهلي بدائياً في المقاييس السوسيولوجية ؟ سوف تستخدم هذه الدراسة الاثباتات التاريخية والمحكات الاجتماعية التي كانت سائدة في تلك الفترة الزمنية للتوصل الى جواب مقنع فيما اذا كان مجتمع الجزيرة بدائياً او غير ذلك نبدأها بالمؤرخ فيليب حتى الذي قال « ذهب اكثر الباحثين الى القول بان الجاهلية هي عصر الجهل والهمجية ، بيد ان الحقيقة خلاف ذلك فالجاهلية في المعنى الصحيح هي ذلك العصر الذي لم يكن لبلاد العرب فيه ناموس اوازوع ديني ولا نبي ولا كتاب منزل . فمن الخطأ ان نصف بالجهل والهمجية هيئة اجتماعية امتاز به عرب الجنوب من ثقافة وحضارة قطعت في ميدان التجارة والاشتغال شوطاً بعيداً وذلك قبل الاسلام بقرون متطاولة (3) . ويضيف الاستاذ ناصر الدين الاسد خمسة براهين (اضافةً الى ما قدمها الاستاذ حتى) تكشف عدم بداءة مجتمع الجزيرة العربية (قبل الاسلام) هي ما يلي :

1 ـ وجود المناذرة في الحيرة والغساسنة في الشام بمثابة ثغور على حدود الجزيرة العربية وما لهما من اتصال مع الفرس والروم من جانب والجزيرة العربية من الجانب الآخر اتصالاً وثيقاً فكانت لذلك قناتان كبيرتان تسرب منها هاتين الحضارتين الى الجزيرة العربية .

2 ـ الطرق التجارية التي كانت تتخلل صحراوات بلاد العرب وتلك المواثيق والعهـــود التي كانت تربط العرب الذين تمر تلك القـوافل ببلادهم فيتعهدون بالمحافظة عليها لقاء ثمن يدفع لهم •

3 ـ الاسواق والمواسم العربية التي كان العرب يقيمونها في اطراف الجزيرة حيناً وفي قلبها حيناً آخر فكان يؤمها العرب من مختلف بقاعهم وعلى تباين حظوظهم في الحضارة والمدنية وكان يؤمها كذلك بعض التجار الفرس والهنود المصريين والرومان •

4 ـ الجاليات الاجنبية الكبيرة التي كانت تفد على الجزيرة العربية فتقيم فيها وتطيل المقام بل تتخذ فيها موطناً آخر تقضي فيه حياتها وتنشيء فيه ذريتها فكانت هذه الجاليات مختلفة الاديان والاجناس والاهداف فمنهم النصراني واليهـــودي والمجوسي والوثني ومنهم الفـــارسي والرومي والمصري والهندي والحبشي •

5 ـ جماعات وافراد عربية توفد على فارس وبلاد الروم والحبشة ومصر للتجارة حيناً وللتعرض لعطاء الملوك والسادة ولطلب العلم والهدايـة حيناً آخر(4) •

ويضيف الاستاذ الاسد الى ما تقدم برهاناً آخر وهو ان مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام كان يعرف القراءة والكتابة وكان ذلك ثلاثة قرون على اقل تقدير بالخط الذي عرفه بعد ذلك المسلمون وقد اصبحت معرفة مجتمع الجزيرة بالكتابة معرفة قديمة (5أ) •

لم يكن مجتمع الجزيرة قبل الاسلام اذن أمياً بل متعلماً ، فقد كانت الكتابة في الجاهلية تدرس وتعلم في الكتّاب وكان للعلم مجالس تعقد فتتدارس فيها الاخبار والانصار وكان هناك معلمون يعلمون القراءة والكتابة وضروب من العلم منها اخبار الاولين وقصص التاريخ وقامت البيئات الجاهلية المتحضرة

مثل مكة والمدينة والطائف والحيرة والانبار وغيرها من المدارس يتعلم فيها الصبيان الكتابة العربية (6) . الا انه لم تكن الكتابة شائعة وليس لكثرة الغالبية كانت كاتبة انما كانت الكتابة معروفة ومالوفة عندهم كما كانت الامية شائعة ومنتشرة (7) . ويثبت الاستاذ كارل بروكلمان حقيقة وجود الكتابة في مجتمع الجزيرة قبل الاسلام فيقوله الآتي « كان اهل اليمن يعرفون الكتابة ويستعملونها في نقش الآثار الدينية والقانونية على الحجارة منذ الف عام على الاقل قبل الميلاد (8) . وليست اراضي الشمال في نجد وتهامة غنية بالنقوش والآثار الكتابية مثل بلاد الجنوب وان وجدت دلائل على بعض اتجاهات الحياة الدينية في النقوش المسماة تسميـــة غير دقيقـــة بالنقوش الثموديـة واللحيانية وكذلك النقوش الصفوية على مقربة من دمشق وكلها مكتوبة بخط قريب من خط الالف باء اليمني قبل الاسلام بزمن طويل (9) .

نلاحظ على قول الاستاذ حتى انه استخدم ثلاثة محكات لقياس جاهلية مجتمع الجزيرة العربية او لماذا سمي بهذا الاسم وهي :

أ ـ فقدان ناموس او وازع ديني .

ب ـ عدم وجود نبي ملهم .

جـ ـ غياب كتاب منزل .

ان هذه المحكات في الواقع هي اســـلامية ظهرت بعد مجيء الدين الاسلامي لذلك سمي مجتمع الجزيرة العربية بالجاهلية لانه كان هناك انبياء قبل النبي محمد مثل النبي موسى والنبي عيسى ولديهم كتب منزلة وكان لدى افراد مجتمع الجزيرة وازع ديني الا انه ليس باسلامياً ، فسمى بالجاهلية لانه كان جاهلاً لتعاليم الاسلام .

اما قول الاستاذ الاسد فقد افادنا في تحديد المرحلة الاولى لمجتمع الجزيرة العربية وفي عدم تسميتها بالمرحلة البدائية (Primitive) حيث اوضح

بانه كانت هناك احتكاكات حضارية تمت بين العرب والمجتمعات المجاورة لهم، وحصلت عندهم هجرات خارجية الى خارج الجزيرة وكانت هناك تجارة خارجية واسواق تجارية وكانوا يعرفون القراءة والكتابة هذه نقاط خمسة ذكرها الاستاذ الاسد يمكننا ان نستخدمها كمحكات لقياس مجتمع الجزيرة العربية واعتباره متحضراً بالقياس الكلاسيكي القديم وليس العصري أي لا نستطيع ان نستخدم طريقة العيش ونسبة المثقفين في المجتمع واستخدام التكنولوجي كمحكات لتقييم مجتمع الجزيرة العربية في فترة زمنية بعيدة ونقول عنه بانه بدائي بل يمكننا ان نستخدم هذه المحكات الخمسة ونستخدمها كمعايير للحكم عليه فيما اذا كان من الممكن اعتباره بدائياً ام متحضراً، فمن خلال ما قدمه الاستاذان حتى والاسد نستطيع القول بان مجتمع الجزيرة لم يكن بدائياً بالمفهوم السوسيولوجي الذي يشير الى الانعزال والانغلاق الحضاري والثقافي وعدم اتصاله مع المجتمعات المجاورة ولا يعرف القراءة والكتابة وشيوعية الحياة الاقتصادية والاجتماعية وجميع ذلك لم يكن سائداً في مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام بل كان يمر بمرحلة تكوينية غير هادفة أي لا يوجد هناك هدف او اهداف مرسومة من قبل زعيم او نبي او هيئة اجتماعية تقود المجتمع لتحقيق ذلك الهدف بل ان حياته الاجتماعية كانت في حالة تكوين اولى .

بعد ان حددنا موضوع الدراسة ومجتمعه تاريخياً وجغرافياً واوضحنا هوية ذلك المجتمع النسبية (النسب) والمرحلة التطورية التي مر بها والتي يمكن اعتبارها تمهيدات تساعدنا على الدخول في توضيحات لمكونات بنية مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام، وهي كما يلي :

1 ـ النظام الاسري
2 ـ النظام القبلي
3 ـ النظام الشخصاني
4 ـ النظام الطبقي
5 ـ النظام الديني
6 ـ النظام التجاري
7 ـ النظام السياسي
8 ـ النظام القانوني
9 ـ النظام اللغوي

النظام الاسري :

تعتبر الاسرة نواة النظام القبلي فيمجتمع الجزيرة التي تتكون من زوج وزوجة (او زوجات) وابنائهم وزوجاتهم وابنائهم وبناتهم غير المتزوجين والارامل من بنات مع اولادها والمطلقات من بناته • ولما كان المجتمع العربي آنذاك يتكون من عدة قبائل وعشائر كان فيه نوعين من الزواج بشكل عام هما زواج داخلي (اي ضمن القبيلة الواحدة) وزواج خارجي (اي من خارج القبيلة) وكانت دوافع الزواج الاولى هي توسيع حجم الاسرة عن طريق انجاب ابناء جدد الى القبيلة كعناصر فعالة لخدمة النظام القبلي واستخدامهم في الزراعة والرعي وحروب القبيلة مع القبائل الاخرى ان حصل ، اضافة الى ذلك ان وجود عناصر جدد عن (طريق الانجاب) في القبيلة يعني تكبير حجم القبيلة الذي بدوره يشير الى حصولها على مكانة اجتماعية مرموقة بين القبائل المتواجدة في الجزيرة العربية ، أي كلما زاد عدد افراد القبيلة تعززت قوتها البشرية وانتشروا في مناطق جغرافية واسعة •

اما دافع النـوع الثاني من الزواج (الخارجي) فهـو المصاهرة بين القبائل المتواجدة في الجزيرة واقامة علائق رحمية دموية بدلا من العلائق الصراعية المتقاتلة • فالزواج الداخلي يمثل نمطاً اجتماعياً لكن هذا لا يمنع من وجود زواج خارجي لانه (اي الخارجي) كان يشبع حاجات اجتماعية يبحث عنها المجتمع البدوي في الجزيرة الا وهي المصاهرة مع القبائل الاخرى قصد التحالف والتقارب القبلي من اجل تعزيز قوة القبيلة حربياً وبشرياً •

وكان النسب يأخذ جانب الزوج لا الزوجة ، فالابناء يحملون اسـم الاب بسبب سيادة السلطة الابوية وتخضع الملكية لتصرف رب الاسرة وبناء على ذلك واضافة الى قساوة الحياة الصحراوية في العيش وتحمل مصاعبها البيئية وكثرة حروب واقتتال القبيلة مع القبائل الاخرى تفضل الاسرة ذكورها على اناثها في تعاملها معهم ، وكان يقوم بالاعمال العضلية خارج الدار ولا يعمل

داخله وتقوم الانثى بجميع الاعمال البيتية اضافة الى الاعمال التي لا تتطلب مجهود عضلي خارج الدار هذه الادوار الاجتماعية الجنسية عند الذكور والاناث كانت تمثل نمطاً سائداً في مجتمع الجزيرة العربية الا ان ذلك لا يمنع من ظهور نساء يقمن ببعض اعمال الرجال خارج الدار كاشتراكها في الحروب وحضور مجالس الرجال ومناقشتهم .

وكان نظام الاسرة العربية في الجزيرة يسمح للرجل بالزواج من اكثر من زوجة في آن واحد وكان هذا السماح مدفوعاً بدوافع مختلفة منها بسبب الحروب العديدة التي تقع بين القبائل وما يحصل عليه المقاتل من اسرى النساء ومنها توسيع حجم الاسرة قصد الحصول على عدد كبير من الابناء او بسبب ثراء الرجل او بسبب مصاهرة بعض الانساب العريقة المعروفة بخصائصها الحميدة .

نأتي الآن الى عرض انواع الزواج التي كانت سائدة في مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام . فقد زودنا الاستاذ سالم السيد عبد العزيز الانواع التالية :

1 ـ زواج الصداق او البعولة الذي يتم بخطبة الرجل لابنته فيصدقها بصداق يحدد مقداره ثم يعقد عليها وكانت قبيلة قريش وكثير من قبائل العرب الاخرى يؤثرون هذا النوع من الزواج .

2 ـ زواج المتعة : وهو تزويج المرأة الى رجل فاذا انقضى افترقت عنه وفي هـذا الزواج يقدم الزوج صـداقـاً معينـاً ويكـون لأولاده حـق الانتساب اليه وحق الارث ، وقد أنهى الرسـول عن هذا النـوع من الزواج .

3 ـ زواج السبي ويقضي بأن يتزوج الرجل المحارب من احدى النساء اللائي وقعن سبيا ولا يشترط في هذا الزواج ان يدفع الزوج صداقاً .

4 ـ زواج الاماء : من حق العربي ان يتزوج من امته ، فاذا انجب منها ابناء لا يحق لهم ان يلحقوا بنسبه بل يظلوا عبيدا له وقد يعتقهم اذا رغب في ذلك .

5 ـ زواج المقت وهو ان يتزوج الرجل زوجة ابيه كجزء من ميراثه (10) ويضيف الاستاذ كحالة عمر رضا الى هذه الانواع انواعاً اخرى هي ما يلي :

6 ـ زواج الخدن : كان الرجـال يتخذن خدنا لجواريه ليحدث الجـارية ويصاحبها ويؤانسها لكي لا تتوحش وقد يتصل بها .

7 ـ زواج الشغار : وهو ان يزوج الرجل ابنته على ان يزوجه الآخر ابنتـه وليس بينهما صداق وغير البنات من الاخوات وبنات الاخ وغيرهن من البنات في ذلك .

8 ـ زواج الاستبضاع : وهو ان يسمح الرجل لزوجته بالاتصال برجل آخر من اهل الصحة والشجاعة والكرم والبيوت ثم ينقطع عنها ولا يتصل بها حتى يتبين له حملها من ذلك الرجل فاذا تبين حملها اصابها زوجها اذا الهدف والغاية من ذلك هو الحصول على اولاد نجباء اقوياء اصـحاء شجعان على شاكلة اتصاله من تلك المرأة .

9 ـ زواج الرهط : وهي طريقة يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبونها أي يطؤها وذلك ان يكون عن رضي منها وتواطؤ بينهم وبينها (11) نستدل الى حقيقة ان الزواج كان يمثل نمطاً اجتماعياً حددته الحاجات الاجتماعية البدوية الصحراوية والنظام القبلي السائد في بنية مجتمع الجزيرة العربية ولم تتدخل الديانات التي كانت سائدة في تلك المنطقـة في تحديد نمط الزواج ، اي ان النظام الديني لم يكن له دوراً ايجابياً او سلبياً اوله اي رأي في قضايا الزواج بل كان النظام القبلي هو الموجه لمعظم البنية الاجتماعية وسوف نرى ذلك فيما بعد .

ان ظاهرة تعدد انواع الزواج في مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام ادت الى تعدد انواع الطلاق فكان العرب يطلقون ثلاثاً على التفرقة • فكان احدهم يطلق زوجته وهو احق الناس بها اذا استوفى الثلاث وانقطع السبيل عنها فتصبح طالقة طلاقاً بائنا اي عدم امكان الرجوع الى الزوجة بعد وقوع الطلاق الثالث .

اما انواع الطلاق فقد قدمها لنا الاستاذ كحالة عمر رضا وهي كالآتي :

1 ـ طلاق الظهار : كأن يقول الرجل انت علي كظهر امي او اختي او عمتي فيقع بذلك الطلاق ويسمى بالظهار •

2 ـ طلاق الايلاء : اي اذا قرر الرجل تحديد فراقه من زوجته باجل لا يقترب من خلاله منها قبل ذلك الايلاء وكان ايلاؤهم السنة أو السنتين •

3 ـ طلاق الخلع : اي اذا فارق الرجل زوجته على مال او قد يهمل الرجل زوجته فلا يراجعها ولا يطلقها ويظل مفارقاً لها الى ان ترضيه بدفع شيء له فيسمح لها عندئذ بالطلاق وبالزواج من غيره •

هذه هي اهم انواع الطلاق وهناك حقيقة ملتصقة مع الطلاق وهي ان كلمة الطلاق تكون بيد الرجل والعدة بيد المرأة وكان بعض النسوة يشترطن على ازواجهن ان يكون امرهن بايديهن ان شئن وان شـئن تركن معاشرتهم واوقعن الطلاق وذلك لشرفهن وقدرهن وطريقة طلاق المرأة في الجاهلية طريقة لا كلام فيها ولا خطاب • فكان طلاقهن ان كن في بيت من شعر حولن الخباء وان كان بابه قبل المشرق حولنه قبل المغرب وان كان بابه قبل اليمن حولنه قبل الشام (12) فالطلاق اذن نمطا اجتماعياً حدده نمط الزواج المتعدد الانواع وهذا يعني ان وجود نمطاً معيناً يخلق نمطاً جديداً به الا ان هذا الارتباط لا يكون ميكانيكياً آلياً بل عضوياً يمارس حسب حاجات اجتماعية تحددها البيئة الاجتماعية المحيطة بنظام الاسرة •

وهناك ظاهرة اجتماعية جديرة بالطرح والنقاش في موضوع الاسرة العربية الجاهلية وهي وأد البنات (اي دفن الاطفال من البنات وهن احياء في التراب) وهناك عدة تبريرات لهذه الظاهرة ، منها شـــعور الفرد العربي في الجاهلية بالغيرة والخوف من العار الذي تجلبه بناته اذا كبرن فانهن سوف يتعرضن للسبي في حالة حرب القبيلة مع الاخرى ، وهناك تبرير آخر مفاده الخوف من توقع الفقر عند الاغنياء او الرغبة في التخفف من الفقر عند الفقراء لا سيما وقد كانت الجزيرة العربية تمر بين حين وآخر بفترات جدب وقحط ومجاعة وجوع وجفاف • وهناك تبرير مغاير لما تقدم وهو ان الرجل العربي الجاهلي كان يتشاءم من البنات من كانت عيـونهن زرقاء أو شيماء أو برشاء والتبرير الآخر هو شكر الله على نعمه (13) •

وهناك عدة تبريرات اخرى الا ان العامل القيمي في سبي النساء يؤدي الى اقلال من مكانة الاسرة والقبيلة في مجتمع الجزيرة العربية في العصر الجاهلي اضافة الى العامل الاقتصادي الذي كان يعصف على الجزيرة العربية من جوع وجفاف وقحط •

بيد ان هذه الظاهرة اثارت انتباه المستشرقين فاستخدموها كمقياس للحكم على المجتمع العربي في العصر الجاهلي على انه قائم على الامومة ، فقد قال مكلينان « ان الامومة اساسه الزواج الخارجي ، اي تزوج الرجال لبنات من غير قبيلتهم بالغزو لقلة البنات عندهم بسبب الوأد فتنشأ عن ذلك (في نظر مكلينان) زيادة في عدد الرجال فاضطرت كل جماعة منهم الى الاكتفاء بامرأة واحدة وهو تعدد الازواج وانحصر النسب في الام وعلت منزلتها » • ورد على هذا الزعم جرجي زيدان حيث قال « ان هذا القول ضعيف الاســـناد متناقض المعنى » كيف يمكن حفظ النسب بالامهات وكل منهن مجلوبات من الخارج ولها نسب خاص ؟ اضـــافة الى ذلك ان التورات لم ترد في نص من نصوصها فقرة تشير الى الامومة (تسمية ابناء الاسرة بنسب الام وليس الاب)

على وجودها او اثر شيوعها عند الساميين او غيرهم ولا ورد ذلك ايضاً في القرآن ولا شوهد منقوشاً على الآثار في مملكة من ممالك الشرق قديماً او حديثاً (14) .

اما مكانة المرأة في تلك الفترة الزمنية التي وصفها الاستاذ شوقي ضيف حيث قال : « يجب ان نميز بين نوعين من النساء هما الاماء والحرات ، فكانت الاماء كثيرات وكان منهن عاهرات يتخذن الاخدان وقينات يضربن على المزهر وغيره في حوانيت الخمارين كما كان منهن جوار يخدمن الشريفات وقد يرعين الابل والاغنام وكن في منزلة دانية وكان العرب اذ استولدوهن ولم ينسبوا الى انفسهم اولادهن الا اذ اظهروا بطولة تشرفهم على نحو ما هو معروف عن عنتر بن شداد فان اباه لم يلحقه بنسبه إلا بعد أن اثبت شجاعة فائقة ردت اليه اعتباره وكانت الحرة تقوم بطهي الطعام ونسج واصلاح الخباء الا اذا كانت من الشريفات المخدومات فانه كان لها على هذه الاعمال بعض الجواري . وكانوا ابناء الاشراف والسادة لهن منزلة سامية وكن يخترن زواجهن ويتركنهم اذا لم يحسنوا معاملتهن وبلغ من منزلة بعض الشريفات انهن كن من يستجير بهن ويردن اليه حريته اذا استشفع بهن (15) .

النظام القبلي :

تتكون القبيلة من عدة عوائل تربطهم رابطة الدم والنسب وينقسم انساب القبائل العربية الى ستة مراتب هي ما يلي :

أ ـ الشعب وهو النسب الا بعد مثل عدنان وقحطان .

ب ـ القبيلة وهي ما انقسمت فيها انساب الشعب مثل ربيعة ومضر .

جـ ـ العمارة وهي ما انقسمت فيها انساب القبائل مثل قريش وكنانة .

د ـ البطن وهي ما انقسمت فيه انساب العمارة مثل بني عبد مناف وبني مخزوم .

هـ ـ الفخذ وهو ما انقسمت فيه انساب البطن مثل بني هاشم وبني امية .

و ـ الفصيلة مثل بني ابي طالب وبني العباس (16) .

وكانت كل خيمة تمثل اسرة والمعسكر متكون من عدة خيام يسمى حياً واعضاء الحي الواحد يكونون قوماً ومجموعة اقوام قريبة النسب تكون قبيلة وتكون القبيلة اساس المجتمع الجاهلي • ويعد افراد القوم الواحد انفسهم ابناء دم واحد ويخضعون لرئيس واحد وهو ابن اعضاء القوم (17) •

ويكون بين القبائل وافخاذها أو بطونها أو عمائرها عصبية النسب تجمعها بعضها على بعض ، الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد فتجمع الفصيلتان من الفخذ الواحد على فخذ آخر ولو كانوا جميعاً من بطن واحد وتجمع البطنان من عمارة واحدة على عمارة آخرى ولو كانوا جميعاً من قبيلة واحدة (18) •

والاصل في العصبية عند العرب الابوة او الانتساب الى الاب على ان الامومة كان لها شأن كبير عندهم وكثيرا ما كانت المزاوجة او المصاهرة سبباً كبيراً للعصبية ليس ذلك لعلو منزلة المرأة على الاجمال وانما الفضل فيه للامومة فان المرأة كانت لا تزال محتقرة حتى تصير اماً فتعلوا منزلتها وتشتد عرى الاتحاد بها • فالرجل منهم يفضل امه على امرأته لان الام في اعتقاده ابقى له من امرأته (19) •

وكان لكل قبيلة مجلس من شيوخها يرأسه شيخ يختارونه من بينهم وكانوا يسمونه بالرئيس أو الشيخ أو الامير أو السيد وكانوا يشترطون في اختياره ان يكون من اشراف رجال القبيلة واشدهم عصبيه واكثرهم مالا واكبرهم سناً واعظمهم نفوذاً كذلك من الضروري ان تتوفر فيه صفات محمودة كالسخاء والبيان والحلم والحنكة والحكمة والشجاعة (20) وكان على الشيخ ان يعين الضعفاء ويفتح بيته للنزلاء والاضياف ويدفع الديات من فقراء قبيلته وله امتيازات مثل اخذ ربع الغنيمة والصفايا (اي ما يصطفيه شيخ القبيلة من الغنائم قبل ان يجري القسمة) والحكم (اي امارة الجند)

والنشيطة (اي ما اصيب من المال قبل اللقاء) والفصول (ما لا يقبل القسمة من مال الغنيمة) (21) •

وللقبيلة توابع هي ما يلي :

1 ـ الحلف : اي ارتباط قبيلتين لا عن طريق النسب بل يخضع لشروط منها ان يكون الحليف اسيراً لا يستطيع فداء نفسه فيسمونه بسمة تلك القبيلة فيعد حليفاً لها والحليف يرث من القبيلة كما يرث الصريح من ابنائها اما اذا قتل فديته نصف دية الصريح (22) •

2 ـ الاستلحاق وهو ان يدعى الرجل رجلاً يلحقه بنسبة وقد يكون عبداً او اسيراً او مولى فيسميه مولاه وينسبه اليه (23) •

3 ـ الخلع اي ضد الاستلحاق فكان الرجل اذ ساءه امر من ابنه سواء كان صريحا او عبداً خلعه اي نفاه عن نفسه فيتخلص من تبعه ما قد يرتكبه الولد من المكروه (24) •

بعد هذا العرض المفصل للنظام القبلي نستطيع القول بانه مما لا شك فيه ان المرحلة الجاهلية تمثل المرحلة التاريخية التطورية الاساسية لبناء المجتمع العربي الحالي الذ يكانت فيه القبيلة تمثل تنظيماً اجتماعياً غير رسمياً (Infomal Organization) سواء كان في القرى أو المدن وكان النسب القبلي يمثل العمود الفقري او الهيكل التدرجي لابناء القبيلة الذي يقع عليه مراكزهم الاجتماعية • وتربط اجزاء العمود الفقري علائق رحمية قرابية (ليست رسمية مكتوبة على شكل دستور او قانون وتمثل السطحية في الارتباط) كذلك تربط هذه العلائق اجزاء العمود الفقري باطراف القبيلة وفروعها فمكانة الفرد الاجتماعية تكون مثبتة على احدى فقرات هذا العمود ومحدد مسبقاً بواسطة اعراف القبيلة ونواميسها الاجتماعية التي لا تقبل نقل المكانة الاجتماعية عمودياً بل افقياً على عمودها الفقري •

اضافة الى ما تقدم ، كان الانتماء الاجتماعي عند الفرد العربي امر ضروري وكانت المماثلة الاجتماعية مع اعراف وقيم ونواميس القبيلة في السلوك والتفكير جزء من متطلبات الحياة القبلية الاساسية لدرجة ان الانتماء والمماثلة الاجتماعية كانتا تمثلان قنوات ربط الفرد بمجتمعه والخروج عنهما يعني عدم القدرة على مواصلة العيش في المجتمع • فاذا حدث ان طُرد احد ابناء القبيلة من قبيلته فان ذلك يكون اقسى انواع العقاب الاجتماعي لانه فصل من ارتباطه العضوي ويصعب عليه او يكون في عداد المستحيل اعادة ارتباطه بنفس القبيلة فيما بعد او حتى ارتباطه بقبيلة اخرى ، وبالتالي يتحول هذا الفرد المطرود الى صعلوك او قاطع طريق او موالي الى احدى القبائل الاخرى في الجزيرة العربية ولا تكون له مكانة اجتماعية مرموقة في تلك القبيلة بسبب موالته لها والتي تكون عادة اقل شأنا من مكانة ابن القبيلة الاصلي •

النظام الشخصاني :

صاغت المؤثرات الاسرية والنسبية والقبيلة نمطاً شخصانياً للفرد العربي في عصر الجاهلية تتسم بالصفات التالية :

أ ـ استقلالية : اي عدم التقيد بأي شيء خارج اطار النظام القبلي وظهرت هذه الصفة بسبب حرية العيش في الصحراء •

ب ـ مخلصة قبليا : حيث يصل ولاء الفرد العربي لقبيلته الى درجة التضحية في سبيل مكانتها الاجتماعية وعزها وكرامتها وظهرت هذه الصفة من خلال تربيته القبلية وانتمائه النسبي •

جـ ـ رقيق الشعور وسريع التأثر بكلام الآخرين وذلك لأن الفرد العربي الجاهلي كان ابن خيال وذا نفس حساسة بقيمه فتؤثر في مشاعره الكلمة فقد يبذل حياته في سبيل كلمة يقولها او فرارا من كلمة يسمعها لذلك كثرت في المجتمع العربي الجاهلي ضروب المفاخرة والمباهاة في المواسم والاندية (25) •

د ـ ديمقراطية : ولد العربي في مهاد الديمقراطية فترى الواحد منهم يقابل شيخه ويقف معه على قدم المســاواة لان المجتمع الذي يعيش فيــه قد ساوى بين الجميع وانزلهم منزلة واحدة (26) .

هـ ـ ارستقراطية : لانها تنظر الى نفسها وكأنها قد جمعت بين برديها أعلى مثل الخليقة والامة العربية في نظره هي افخر الامم واكثرها بأساً والرجل المتمدن من وجهة نظر الاعرابي المتعالية أقل منه سعادة ودونه بكثير في المرتبة (27) .

و ـ متفاخرة : حيث يفخر العربي فخراً لا حد له بنقاء دمه وبفصاحته وشعره وجواده وشرف نسبه (28) .

ز ـ تعاونية ضمن قيمة القبيلة اي تغيث الضعيف تساعد جارها واصدقائها ومن له علاقة معها .

ر ـ عدوانية اذا تضررت قيمة القبيلة ، فهي لا تصبر على الاخذ بثأر القبيلة او بها اذا اساء اليها احد او أهينت قبيلتها .

ق ـ العزة واباء الضيم الذي كان ثمرة من ثمرات الحرية التي عشقها الفرد العربي وارضع لبانها في تلك البيئة الحرة . فقد كان سيد نفسه ولا يرضى الا بما تسنه قبيلته ولا يخضع الا لسلطانها وفيما عدا ذلك تراه لا يعترف بسيادة ولا يقر بسلطان الا ان يقهر ويغلب على امره ولكن هيهات له ان يستكين (29) .

ل ـ شجاعة : حيث كانت تسترخص اغلى ما تملك وهي حياتها في ســـبيل حريتها في سبيل الحفاظ على حرمتها وكرامتها ورب كلمة انفت سماعها جعلتها تسرع الى السلاح (30) .

ك ـ الجود الجماعي : اي الجود الذي سببته الجماعة والحرص على وحدتها وقوتها ولو ادى ذلك الى ان ينفذ الجواد متاعه وامواله في سبيل امن

الجماعة وسلامة ارواحها . فالفرد لا ينظر الى نفسه والى خاصيته بقدر ما ينظر الى الجماعة التي ينتسب اليها . فهناك تجاوب بين الفرد والجماعة فالجماعة تصـــون افرادها والافراد يسرعون الى نجدة الجماعة عند الحاجة (31) .

نستنتج مما تقدم ان طبيعة الحياة البدوية المتفاعلة مع الظروف المناخية القاسية والحياة الاجتماعية الجمعية القائمـة على الضـروريات لا الكماليات والذوبان في النظام القبلي خلقت اعرافاً شخصانية متميزة منهـا الفرديـة لا التفرد اي الاستقلال الشخصي للفرد ولا الانعزال والانفصال الاجتماعي عن المجتمع البدوي الصحراوي ، فهو اجتماعي بحكم الاعراف القبلية التي يتجاوب معها لكي يحصل على انتمائه النسبي ومكانة اجتماعية مرموقة وقد خلقت حياة المجتمع البدوي رقة في احساس وشعور افرادها وبالوقت نفسه خلقت له شخصية جريئة شجاعة تحمي نفسها وتدافع عنها ، اضافة الى ذلك فان قيام الحياة الصحراوية على الضروريات لا الكماليات صاغت فيه شخصية تعاونية ديمقراطية وبالوقت نفسه شخصية مستقلة . هذه الصفات الشخصانية ما هي الا انعكاس للبيئة الصحراوية وطريقة العيش البدوية وطبيعة النظام القبلي .

وقد نستطيع ان نسمي هذه الصفات بالشخصانية العرفية لا النمطية لانه اذا لم يتصف البدوي الصحراوي بمثل هذه الصفات لا تكون شـــخصيته مماثلة لشخصية القبيلة وبالتالي لا يستطيع الحصول على مكانة اجتماعية مرموقة وهذه في نظر البدوي اهم واغلى هدف ومطلب يبغيه في حياته القبلية . فهي صفات شخصانية نابعة من اعراف القبيلة ونواميسها وقيمها اكثر من اي شيء آخر .

النظام الطبقي :

لا يخلو مجتمع من تدرج اجتماعي يضع عليه افراده مراتب محددة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وعلمياً فالمجتمع العربي في العصر الجاهلي كان متدرجاً كالآتي الملوك وهم يحتلون اعلى مرتبة اجتماعية وغير الملوك من اهل الحواضر والقرى يستهنون الزراعة وتربية الماشية والتجارة وهناك فئة ثالثة يعيشون في الصحاري معتمدين في عيشهم على رعي الابل ومنتجعين منابت الرعي (32) .

اما طبقات المجتمع فقد كانت كالآتي :

أ ـ طبقة القبيل (جمهور ابناء القبيلة الصحراء) يرتبط ابناؤها برابطة الدم متضامنين عضوياً وميكانيكياً مع مصير القبيلة وتكون شخصياتهم مذابة ومنصهرة في شخصية القبيلة وتكون وسائل الضبط الاجتماعية قوية وقاسية عليهم ويمتثلون لها دون مقاومة .

ب ـ طبقة الموالي (الذين اندمجوا في القبيلة عن طريق الحلف او الجوار) وفي هذه الطبقة يدخل الحلفاء الذين خلعتهم قبائلهم وفصلتهم عنها وتبرأت منهم لاعمال ارتكبوها ثم دخلوا في قبيلة اخرى على اساس الموالات بالجوار وكان يدخل في طبقة الموالي العتقاء وكانوا في الاصل عبيدا ثم اعتقوا .

جـ ـ طبقة الرقيق وهي طبقة كبيرة ويكونوا اما من البيض او السود ومعظمهم يشترى من الاسواق وبعضهم يجلب من اسرى الحروب وتكون هذه الطبقة محرومة من الامتيازات ومثقلة بالواجبات نحو ساداتها وكان يوكل اليها بالاعمال التي يانف العربي القيام بها مثل الرعي والحدادة والحجامة والنجارة وكان في امكان الرقيق الانعتاق اذا قام بعمل فارق او ادى خدمة عظيمة لسيده تبرر عتقه وتحريره (33) .

نلاحظ على هذا النظام الطبقي انه جاء انعكاساً للنظام القبلي وهذا يعني ان النظام الطبقي لم يكن سائداً قبل وجود النظام القبلي بل احدثه تطـــور النظام القبلي داخل المجتمع العربي في الجزيرة العربية ابان العصر الجاهلي .

النظام الديني :

من طبيعة التفكير الديني عند الانسان (ســواء كان وثنيا أو سماويا) البحث عن اليقين في الطبيعة واسباب وجود الانسان ومعرفـة اسرار الحياة الغامضة (بالنسبة له) التي تحيط به . فلم يستطع (الانسان) ادراكها مباشرة بل تأثر بظروف الحياة الاجتماعية والطبيعية التي تحيط به . فقد خضع لعدة رموز معينة اعطاها صفة القدسية للتبرك بها أو لحمايته من اخطار الطبيعـــة لخوفه منها ولانها مصدر رزقة في الزراعة ، كذلك لحمايته من شرور ابناء جنسه . يوضح الاستاذ بك الشيخ محمد الخضري مفهوم الخضوع للمعبود الذي ارجعه لاحد امرين : الاول يشير الى اعتراف الانسان بقوة المعبود وعظمة سلطانه ، فهو يخضع له رغبة من عنده ورهبة من شروره لذلك نراه يهرع اليه عندما يلاقي مصيبة . والثاني شعوره بان المعبود ذو نفس كبيرة لما جرى على يديه من عظائم الامور فهو يتخيل ان تلك القوة التي بها تغلب على المصاعب لم تكن الا نتيجة مساعدة مخصوصة من الاله القادر على كل شيء لانه يحبه حباً جماً فترى العابد الخاضع يجعل هذا وسيلة في عبادته يرجو بها رضاء من خلق العالم الاكبر فان كان حياً فهو الوسيلة وان كان ميتاً قام قبره مقامه أو جعله صورة تمثلهوقد تكون من حجر أو نحاس وتعطي هذه الصورة من الخضوع ما كان لصاحبها في حياته . وقد يكـون التعظيم لحيـوان من الحيوانات النافعة او الضارة او لجماد نافع او ضار لان القوة التي اعطي لها بها ضرر ونفع اثر من آثار الخالق الاكبر وقد يصور ذلك الحيوان أو يمثل خالق القوى ويسمون التمثال الذي على الصورة انسان من حجر او فضة او ذهب صنما ويسمون الحجر الغفل من الصفة وثناً (34) . وبشـكل عام

يقول محمد كرد علي « كانت اديان العرب متشعبة بحسب المسالك التي يجاورونها وهم الاراضي التي ينتجعونها وهم في اديانهم على صنعتين الحمس والحلة ، فاما الحمس فقريش كلها واما الحلة فخزاعة لنزولها مكة ومجاورتها قريشا وكانوا يشددون على انفسهم في دينهم فاذا نسكوا لم يسئلوا سمناً ولا يجزون شعراً ولا ظفراً ولا يمسون النساء ولا الطيب ولا يأكلون لحماً . اما الحلة فكانوا على العكس من ذلك ينعمون بالطيبات كلها لا يبالون ما صنعوا . ثم دخل قوم في دين اليهود وآخر من النصرانية وآخر من الصابئة وكان من العرب صنف اعترفوا بالخالق وانكروا البعث وصنف عبدوا الاصنام واصنامهم مختصة بالقبائل ومنهم من عبد الجن ومنهم من عبد الملائكة (35) .

واذا نظرنا الى المجتمع العربي في الجاهلية نجده قد مر بعدة مراحل دينية هي ما يلي :

أ ــ المرحلة الوثنية .

ب ــ مرحلة تقديس المظاهر الطبيعية .

جـ ــ مرحلة تأثير الاديان السماوية (غير اسلامية) .

د ــ مرحلة التوحيد (الحنفية) .

آ ــ المرحلة الوثنية :

كانت عبادة الاصنام منتشرة بين العرب انتشاراً واسعاً وقد صوروها او نحتوها رمزاً لالهتهم وقد يرون في بعض الاحجار والاشجار والآبار ما يرمز اليهم (36) وفرقوا بين الصنم والوثن . فالصنم يكون غالباً تمثالا اما الوثن فيكون غالباً حجراً وقد يسمى الصنم بالوثن (37) وكان عندهم طقوس كثيرة في نذورهم وقرابينهم وايضا كانت هناك شعائر وطقوس كثيرة في الحج نفسه لعل اهمها التلبية وجعلوا للحج اربعة اشهر معلومات سموها الاشهر الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم . وكان الحج الى مكة في ثالثها

وكانت هذه الاشهر حراماً عندهم فلا يستباح دم ولا تنشب حروب الا ما كان في حرب الفجار وعدت انتهاكاً عظيماً لحرمات البيت وكانت هناك جماعات تقوم على سدانة بيوتهم المقدسة ويسمونها بالحجابة (38) • وكان لاهل كل دار من مكة صنم في دارهم يعبدونه فاذا اراد احدهم السفر كان آخر ما يصنع في منزله ان يتمسح به واذا قدم من سفره كان اول ما يصنع اذا دخل منزله ان يتمسح به ايضا (39) • الا ان العرب استهترت في عبادة الاصنام فمنهم من اتخذ بيتاً ومنهم من اتخذ صنماً ولم يقدر عليه ولا على بناء بيت نصب حجراً امام الحرم امام غيره مما استحسن ثم طاف به كطوافه بالبيت وسموها الانصاب فاذا كانت تماثيل دعوها الاصنام والاوثان وسموا طوافهم الدوار فكان الرجل اذا سافر فنزل منزلاً اخذ اربعة احجاراً فنظر الى احسنها فاتخذه رباً يقدره واذا ارتحل تركه فاذا نزل منزلاً آخر فعل مثل ذلك • فكانوا ينحرون ويذبحون لها ويتقربون اليها وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها ويحجونها ويعتمرون اليها وكان الذين يفعلون من ذلك في اسفارهم انما هو للاقتداء منهم بما يفعلون عندها ولصبابة بها (40) •

من المشهور ان العرب وسائر الامم السامية اهل توحيد من فطرتهم واذا عبدوا صنماً فيغلب ان يكون ذلك الصنم دخيلاً عندهم ويصدق ذلك على العرب بنوع خاص متوسطهم بين الامم الوثنية القديمة فقد كانوا في عهد جاهليتهم محاطين بالفراعنة في مصر والفينيقيين في الشام والاشوريين في العراق والاحباش في الحبشة وكانت جزيرتهم طريق الى الهند في التجارة الى مصر والشام وكانوا اذا ذهبوا الى بلد ما يجاورهم للتجارة أو للغزو وراوا اهل ذلك البلد يعبدون صنماً ويعتقدون فيه الكرامة حملوه معهم في رجوعهم ونصبوه في الكعبة او غيرها في مجتمعاتهم واذا مرت بهم قافلة هندية ومعهم صنم يعبدونه في اثناء اسفارهم واعجب العرب اخذوه منهم او اصطنعوا صنماً على امثاله (41) •

وهناك قضية يجب مناقشتها في هذا المقام لاهميتها وهي ان بعض الكتاب الغربيين يعتبرون مجتمع الجزيرة العربية في العصر الجاهلي كان طوطمياً (امثال روبرتسن سمث وجوزيفجاكوبسن وستاد وولكنوكيري وستانلي) للشواهد التالية :

أ ـ ان كثيراً من القبائل العربية كانت تسمى باسماء الحيوان وان آثار هذه التسمية قد ورد ذكرها في التوراة .

ب ـ ان بعض العرب كانوا يعتقدون انهم منحدرون حقيقة من الحيوان الذي ينتسبون اليه .

جـ ـ تعظيم الطوطم وتقديسه ورفعه الى مقام العبادة واتخاذه آلها للعشيرة

د ـ انهم كانوا يعتقدون ان بعض الحيوانات انما هي رجال مسخت وكانوا يحجمون عن أكل بعض الحيوان ظنا منهم انها اناس متنكرة .

هـ ـ انهم كانوا يعتقدون ان الجن شركاء الله وهو يرجع انها الهة قديمة مهجورة وكان العرب يظنون ان الجن تظهر في هيئة انسان او وحوش مكسوة بشعور طويلة (42) .

ويرد عليهم الاستاذ جمعة محمد محمود فيقول ان شروط الطوطمية هي ما يلي :

أ ـ تسمية العشائر باسماء الحيوانات والنباتات .

ب ـ اعتقاد اعضاء العشيرة في انهم يمتون بعلاقة الدم الى ذلك الحيوان او انهم منحدرون من ذلك النبات الذي اتخذوه لهم طوطما .

جـ ـ تعظيم لطوطم وتقديسه ورفعه الى مقام العبادة واتخاذه الها للعشيرة ويترتب على ذلك عدم استعمال حيوان الطوطم كطعام عادي .

د ـ ان تحتوي القبيلة على عدة جماعات لكل منها علاقة خاصة بنوع مختلف من الطوطم (43) .

ويرد ايضا الاستاذ جرجي زيدان على ادعاءات سمث فيقول « ان الاستاذ روبرتسن صاحب طوطمية العرب قد اطلع على رأي مكلبنان في طوطمية هنود استراليا وامريكا ونحوهما ورأى لبعض قبائل العرب اسماء حيوانية ووجد النسابين مختلفين في اصول بعض القبائل فتبادر الى ذهنه انها بقايا الطوطم (44) .

اضافة الى ذلك فان بعض قبائل العرب كانت تعبد الاله على شكل حيوان مثل عبادة سائر الامم الوثنية القديمة في مصر واشور وفينيقية مما كانوا يعبدون اصناما يمثلون بها القوى العلوية لانها تعبد حيواناً خاصا تقدسه وتجتنب اذاه وتعتقد انه جدها كما يفعل اصحاب الطوطم فبنوا اسداً مثلا يسمون باسم الاسد ولكنهم لا يعتدون انه جدهم ولا يقدسون الاسد او يعبدونه واذا عرض لهم الاسد قتلوه (45) .

علاوة على ما تقدم يضيف جرجي زيدان فيقول ان تسمية القبيلة باسم حيوان لا يعني بأن القبائل العربية كانت طوطمية وان التلقب بالحيوان كان شائعا عند العرب قبل الاسلام (46) وان العرب كانوا يسموا باسماء الحيوان لارهاب اعدائهم (47) .

نستنتج مما تقدم ان عبادة الاصنام عند العرب كانت تمثل النوابت الدينية الدخيلة وليس لها جذور متأصلة فيه بل كان متأثراً بديانات الاقوام المجاورة له لذلك لم يلتزم به افراد المجتمع العربي التزاماً صادقاً بل كان مجرد اقتباسات دينية ومحاكاة طقوسية بسبب الفراغ الديني الذي كان العرب يعيشونه . لذلك كانوا يقلدون الاقوام المجاورة لهم التي لها حضارة متقدمة مثل الفراعنة في مصر والفينيقيين في الشام والاشوريين في العراق والاحباش في الحبشة اضافة الى عدم وجود دين يعبر عن حاجاتهم الدينية والاجتماعية وعقليتهم السهلة البسيطة لجأ العرب الى هذا التقليد وبالتالي لم يحترموا هذا الاقتباس الديني بل استهتروا به لادراكهم بعدم جداوته وعدم قدرتـه على

اشباع حاجاتهم الاجتماعية والروحية ولانهم (اي العرب) اهل توحيد كسائر الاقوام السامية .

ب ـ مرحلة تقديس المظاهر الطبيعية :

تنقسم هذه المرحلة الى قسمين الاولى عندما عبد العرب المظاهر الطبيعية بسبب عجزهم عن تفسيرها وخوفهم منها ومحاولتهم للاستفادة منها . فقد عبدوا الشـــمس والقمر والنجوم والزهرة الا أنه لم يكن تقديسهم لهذه المظاهر الطبيعية وعبادتهم لها على انها تمثل اربابآ ولكن شعورهم نحوها لم يكن يعدو الاجلال . كما ان الاساطير التي نسجوها حول النصب تدل صراحة على انه لم يعبـــدوا الوثن معتقدين بانه خالق البشر والكائنات لانهم تارة يستقسمون عنده وتارة اخرى يسبونه ومرة ثالثة يأكلونه في وقت الشدة (48) المرحلة الثانية هي تأثر العرب بالحضارات المجاورة لهم كالبابلية والرومانيـة واليمينية (وكان ذلك في القرن السادس قبل الميلاد) التي كانت تعبد الاوثان وتقدس المظاهر الطبيعية بشكل مبجل وآنذاك بدأ العرب يتصورون بان هذه المظاهر تمثل اربابا (49) فالوثنية اليمنية تأثرت بوثنية بلاد الرافدين . وان عبادة النجوم والكواكب كان مصدرها الصابئة وبقايا الكلدانيين وعن اهل اليمن اخذ عرب الشمال عبادة الكواكب وقوامها ثالوث كوكبي هو القمر والشمس والزهرة (50)اما الوثنية العربية الشمالية فكانت صورة تقليدية للوثنية البابلية ومما يدل على تأثر العرب بكلدة واشور تقديسهم الليالي على الايام لان شهورهم مبنية على مسيرة القمر مقيدة بحركاته وهو ما يتفق ونظرة الكلدان ويختلف مع نظرة الروم والفرس (51) لقد كان البدوي لا يكترث كثيرآ للدوافع الروحية بل كان يقف منها موقف الحيدة وكان في ممارسته للطقوس الدينية انما ينساق وراء القصور الذاتي لقبيلته وكان يملي عليه ذلك احترامه الموروث لتقاليدها (52) ففي البداية عبدت القبيلة الاوثان لتأثرها بالديانات المحيطة بمجتمعها وبعد ان اصبح (مجتمع الجزيرة العربية) رعوي

عبد القمر لانه كانت معتقداته متركزة حول القمر الذي كان يرعى في ضوئه قطعانه ونظم حياته ويكثف ماء الابخرة ويقطر الندى الصالح على المراعي ويجعل نما النبات امراً ممكنا • بعدها انتقل الى المرحلة الزراعية فعبد الشمس لانه عقد صلة بين اشعه الشمس المانحه الحياة ونمي المزروعات (53) بيد ان الاستاذ احمد رحيم هبو يقول : « لم يعرف عن عرب الشـــمال انهم كانوا يعبدون الكواكب كعبـادة اشـــقائهم عرب اليمن ، في الدويلات (المعينية والحضرمية والسبئية) الذين كانـوا يعبدون الثالـوث المقدس المؤلف من القمر والشمس والزهرة ، تلك الكواكب التي اعتبروها اسرة لهيمنة واحدة يمثل القمر فيها الاب والشمس الام وعشتار الابن بينما لا نجد عند عرب الشمال ونقصد هنا عرب الحجاز والعرب المقيمين داخل شبه الجزيرة اي اثر لهذه العقيدة والســـبب في ذلك مرده الى اختلاف طبيعة الحياة عند عرب الشمال عن عرب الجنوب اختلاف الحياة البدوية عن الحياة الزراعية المدينية ومما يؤكد ذلك تقديم القمر عند اليمنيين وجعله الاله الرئيس عندهم لما للقمر من تأثير ونفوذ في نفوس البشر واعمالهم فهو سمير التجار واصحاب الاعمال بعد حر شديد تبعثه اشعة الشمس المحرقة (54) •

يتضح مما تقدم ان تاريخ مجتمع الجزيرة العربية في العصر الجاهلي قد تأثر بالاقوام المجاورة له قد استمر ولم ينقطع انما تحول من عبادة الاوثان الى عبادة المظاهر الطبيعية وهذا يرجع الى فقدان دين يعبر عن حاجاته الروحية وعقليته البدوية • وعلى الرغم من ذلك فلم تصل هذه العبادات عندهم الى درجة الارباب الخالقة للكون والبشر بل ظلت محصورة في علاقة البشر بالرب فاقتبسوا واستعاروا مما وجدوه من هذه العلاقة عند الاقوام المتقدمة اكثر منهم والتي كانت تجاورهم الا انهم في نهاية الامر لم يقدروا هضم أو استيعاب هذه الاقتباسات التي لم تمثل بيئتهم وعقليتهم وطموحهم المسبق بالتوحيد الالهي •

جـ ـ مرحلة الاديان السماوية (اليهودية والمسيحية) :

يقول الاستاذ هبو « انتشرت في بلاد اليمن بوجه خاص الديانة اليهودية عن طريق اتصال ملوك حمير بيهود يثرب ومن المعروف ان جماعات يهودية كثيرة هاجرت الى بلاد العرب الشمالية والحجاز بعد ان دمر الرومان اورشليم عام 70 ميلادي • واستقرت هذه الجماعات في يثرب وخيبر ووادي القرى وفدك وتيما ، وعلى الرغم من اختـــلاط اليهود بالعرب وتعايشـــهم معهم واحتكارهم لبعض الحرف والصناعات وعلى الرغم ايضا من تعربهم بحكم مجاورتهم للعرب واحتكاكهم بهم فانهم لم ينجحوا في نشر اليهودية بين العرب ويرجع ذلك الى عدة اسباب منها عدم اهتمامهم بالتبشير بدينهم اعتقاداً منهم بأنهم شعب الله المختار وأن سواهم من الشعوب غير جديرة بذلك ومنها احتقار العرب لهم باعتبارهم عملاء للفرس في اليمن ولما عرفوا به من صفات ذميمة كالتهافت على جمع المال ونقض العهود والغدر ومنها ان شعائر اليهودية المعقدة نفرت العرب من التقيد بها » (55) اما الديانة المسيحية فيزيد الاستاذ هبو فيقول « فقد انتشرت اكثر من اليهودية في مجتمع الجزيرة العربية آنذاك وذلك يرجع الى التأثير الذي مارسته ثلاثة مراكز مسيحية مجاورة لبلاد العرب هي سوريا في الشمال الغربي والعراق في الشمال الشرقي والحبشة في الغرب عن طريق البحر الاحمر وفي الجنوب عن طريق اليمن »(56) •

د ـ مرحلة التوحيد (الحنفية) :

يضيف الاستاذ هبو الى ما تقدم فيقــول « ظهر قبل الاسلام حركـــة جديدة اصحابها جماعة من عقلاء العرب سمت نفوسهم من عبادة الاوثان ولم يجنحوا الى اليهــودية والمســـيحية وانما قالوا بوحدانية الله ويعرف هؤلاء بالاحناف (وهي جمع لحنيف صفة ابراهيم عليه السلام) ولم تستهدف هذه الحركة ديناً جديداً كاليهودية والنصرانية وانما كانت مجردة حركة دينية •

وقد كان معظم افراد هذه الحركة نساكاً تشككوا في عبادة الاصنام وساحوا في الارض بحثاً عن الدين الصحيح دين ابراهيم فزهدوا في المجتمعات الوثنية واعتزلوا عن الناس في كهوف للتأمل والعبادة والصـــلاة واعتقدوا بوحدانية الله خالصة كالوحدانية التي نادى بها ابراهيم دون ان يشركوا فيها ولقد كان لهذه الافكار اعظم الاثر في تقويض الوثنية في شبه الجزيرة العربية فاخذت الديانة الوثنية تتداعى امام هذه الافكار ولهذا السبب كثر اخفار الالهة قبل الاسلام ولقد كان للحنيفة اثر واضح في اعداد العرب قبيل الاسلام للنقلة وفي اضــــعاف المثول الدينية الجاهلية والميل الى ترك الوثنية ونبذها والاتجاه نحو التوحيد (57) .

ويقــول الاســتاذ غلوب « ان العرب رجــال عمليين لا يعني التفكير الادراكي لهم شيئاً كثيراً وكانت عبقريتهم تتمثل في الفعل لا في القول وفي العمل لا في الخيال . وبينما كان الاغريق غارقين في محاولاتهم لتعريف طبيعة الله كان العرب اكثر اهتماماً بمعرفة ما يريدهم الله ان يفعلوا وكانت اليهودية والمسيحية في الواقع ديانتين عمليتين في البداية تعنيان بالطريقة التي يطبع فيها الانسان ارادة الله وذلك لان كلتا الديانتين نشأتا بين القبائل السامية والفلاحين الذين يمتون الى اصل واحد مع العرب ولكن المسحيــة لم تصل الى العرب عن طريــق اليهـــود الذين طردهم تيتـــوس الروماني من القــدس عـــام 70 للميلاد » (58) .

نلاحظ على هذه المراحل الاربع التي مرّ بها مجتمع الجزيرة العربية قبل الاســــلام انها كانت متســــلسلة تعكس تطور الممارسات الدينية واثر الاحتكاكات الخارجية ووجود الفراغ الديني داخل مجتمع الجزيرة وسيادة النظام القبلي وامتصاصه لجميع خواص النظم الاجتماعية الاخرى ورفده بكل طاقات نظامه لهم ، الا أن ظل مجتمع الجزيرة يعاني من الفراغ الديني يعبر عن حاجاته الروحية وعقلية ومعيشتــه البسيطة وفي ظل هذه الظروف ظهر

فراغاً سياسياً في منتصف القرن الخامس للميلاد مما كون مملكة قبلية في وسط الجزيرة نتيجة اجتماع عدة قبائل يمانية بزعامة رئيس واحد وهي مملكة كندة وكانت تلك المحاولة تعكس احساساً بالفراغ السياسي في الجزيرة لا سيما وان دول الجنوب قد انهارت امام قوى البيزنطيين والاحباش والفرس ودول الشمال وقد اندحرت متلاحقة ووضعت تحت الحماية نتيجة طموح وتنافس الامبراطوريتين (الفارسية والبزنطية) ان تلك المحاولة قد فشلت وعاد الاحساس بالفراغ المذكور يشتد من جديد ويبحث عن سلطة بملؤه بها • (59) اضافة الى ذلك فقد زاد الاحتكاك القبلي في الاسواق التجارية محاولة تقارباً في الشعور العام حول الفراغ الديني والسياسي ولعب عامل التأكيد على توحيد اللهجات العربية المحلية وتكون اللغة العربية اساساً للتخاطب وقد تم ذلك وكانت هذه المحاولة بداية لحركة توحيد الجزيرة العربية • جميع هذه العوامل مهدت لمجتمع الجزيرة العربية نفسيا واجتماعيا ودينيا وسياسيا واقتصاديا لتقبل صورة بديلة تخرجهم من مآزقهم السياسية والدينية والاقتصادية وفي ظل هذه الظروف ظهرت الدعوة الاسلامية . وانتشرت (60) •

اذن من الثوابت الاجتماعية ان العربي في الجزيرة العربية (قبل الاسلام) كان موحدا مؤمناً بوحدانية الاله الا انه هناك ظروف (داخلية وخارجية) جعلته يتذبذب بدون ايمان صادق في تحديد موقفه من الدين لذلك وجدناه ينتقل من دين الى آخر ومن عبادة الى اخرى وعلى الرغم من هيمنة النظام القبلي على جميع شرائح مجتمع الجزيرة وعلى كافة نظمه البنيوية وجدناه قد انساق وراء هذا التذبذب واصبح لكل قبيلة صنم يختلف عن القبيلة الاخرى ولما بقت الحالة على هذا المنوال اصبح هناك فراغ ديني عمل (هذا الفراغ) على احداث فراغ سياسي بحيث اصبحت الحاجة الاساسية الملحة عند المجتمع هو كيف يمكن املاء هذين الفراغين بعدما عجز النظام القبلي عن معالجته وملئه •

النظام التجاري :

لم تكن هناك قاعدة تجارية ثابتة مستخدمة للبيع والشراء في اسواق المجتمع الجاهلي انما كانت قائمة على المماحكة والمشاطرة بين البائع والمشتري وهذه الحالة تمثل احد اوجه المجتمعات غير الرسمية مما جعله يبتكر نظاماً لا يتأثر بالعلاقات القرابية ولا بالقيمة المالية او الكلفة وهي كما يلي : ـ

آ ـ الرمي بالحصاة (أو بألقاء الحجارة) وهو ان يقول احد المتبايعين للاخر « ارم هذه الحصاة فعلى اي ثوب وقعت فهو لك بدرهم » او ان يقول البائع اذا رميت هذا الثوب بالحصاة فهو مبيع منك بكذا فيجعله الرمي بالحصاة نفسه بيعا او يقول البائع بعتك في الارض الى حيث تنتمي حصاتك او ان يبيعه سلعة ويقنص على كف من حصى ويقول « الي بكل حصاة درهم » (61) .

ب ـ المنابذة وهي ان تقول انبذ الى الثوب او انبذه اليك وقد وجب البيع بكذا وكذا فيكون النبذ ايذانا بالبيع وقطعاً للخيار أو أن يرمي الرجل الى الرجل بثوبه وينبذ الاخر اليه ثوبه ولم ينظر واحد منها الى ثوب صاحبه فيكون ذلك بيعهما (62) .

جـ ـ الملامسة : وهي ان يأتي البائع بثوب مطوي او في ظلمة فيلمسه المستلم فيقول له صاحب الثوب بعتك بكذا بشرط ان يقوم المسك مقام نظرك ولا خيار لك اذا رايته فلا يقلب المشتري الثوب لا ليلاً ولا نهاراً(63) . وكانت الملامسة تصاحبها الهمهمة (في سوق المشقر) الملامسة (الايماء) حيث يؤمن بعضهم الى بعض فيتبايعون ولا يتكلمون حتى يتراضوا ايماءً واما الهمهمة فكيلا يحلف احدهم على كذب ان زعم المشتري انه قد بدأ له (64) .

د ـ المعاومة اي بيع السنين وهو ان يبيع ثمر الشجرة عامين او ثلاثة او اكثر (65)ً .

هـ ـ المزاينة وهو بيع الرطب في رؤس النخل بالتمر كيلاً وكذا كل ثمر يبيع على شجر بثمره كيلاً (66) •

و ـ المحاقلة : اي يبيع الزرع القائم بالحب كيلاً (67) •

ز ـ المخابرة : اي يبيع نسبة معينة من انتاج الارض •

ر ـ حبل الحبلة : اي يبيع ما تحمله الحيوانات في حبلها اي بيع ما في بطن الحيوان من جنين وبيع ما سوف يحمله هذا الجنين مستقبلاً •

اما انواع البيع فهنالك عدة انواع هي ما يلي :

1 ـ البيع المطلق ان كان بيع العين بالثمن •
2 ـ المقايضة ان كان عيناً بعين •
3 ـ السلم : ان كان يبيع الدين بالعين •
4 ـ الصرف : ان كان يبيع الثمن بالثمن •
5 ـ المرابحة : ان كان البيع بالثمن مع زيادة •
6 ـ التوالية : ان لم يكن البيع مع زيادة •
7 ـ الوضعية : ان كان البيع بالنقصان •
8 ـ اللازم : ان كان البيع تاماً •
9 ـ غير اللازم : ان كان البيع بالخيار (68) •

ولما كان النقد قليلا في تلك العهود في جزيرة العرب وبين الاعراب خاصة كانت طريقة المقايضة هي الطريقة الغالبة (اي مبادلة حاجة او مادة بمادة اخرى) اما الاتجار مع اسواق العراق وبلاد الشام فقد كانت تجرى بطريقتين (المقايضة او النقد) وكان العرب يبيعون بالنقد لحاجتهم اليه ويهتمون بالذهب منه خاصة ولا يعطون منه هذه الاسواق الا في القليل عند الضرورات (69) • وقد استعمل اهل العربية الجنوبية النقود في معاملاتهم ، استعملوا نقوداً سكت من الذهب ونقوداً سكت من الفضة واخرى سكت من النحاس ومن معادن

اخرى . وقد عثر على نماذج من هذه الانواع كما استعملوا نقودا اجنبية ايضـا وصـلت اليهم بتعاملهم مع الاسـواق الاجنبية اكثرها يونانيـة او رومانية (70) .

النظام السياسي :

لم يكن عرب البادية يعرفون تنظيما سياسيا متكامل الجوانب، ومرد ذلك الى الروح الفردية التي يتصف بها البدوي والاخلاص لمصلحة القبيلة التي ينتمي اليها . فالقبيلة هي اسرته الكبيرة والعصبية القبلية هي الرابطة التي تشده الى غيره من بني الانسان ومعنى هذا ان وطنية البدوي انما هي وطنية قبلية لا وطنية شعبية (71) . ولم يكن شيخ القبيلة يحكم القبيلة حكماً فردياً مطلقاً انما كان يستعين بمجلس القبيلة الذي يضم زعماء القبيلة ورجالاتها الكبار زعماء البطون والافخاد ومن ذوي الراي من افراد القبيلة . وكان لهذا المجلس صفة استشارية وسلطة ادبية يستمد منها الشيخ سلطته التنفيذية فكان يجتمع كلما دعت الضرورة الى الاجتماع (72) . ونظراً لمخاوف الصحراء وقسوة ظروف العيش فيها كان الحي مضطراً ان يعمل كجماعة واحدة فكان الرجال متساوين في الحقوق والواجبات وكان اقدس واجب على الجماعة نحو الفرد مطالبتها بدمه فهي التي تثأر له اذا قتل وتدفع عنه الدية اذا قتل وتستجيب لنجدته اذا استغاث (73) لقد كانت الجزيرة العربية (في الجاهلية) تمثل في مستهل القرن السابع للميلاد مركزاً في السياسات العالمية وموضع التنازع آنذاك بين الامبراطورية البيزنطية الرومانية الاغريقية والفرس وكانت اعالي دجلة والفرات تمثل بصورة عامة الحدود الفاصلة بين الكتلتين . وكان العرب يسكنون على مقربة منهما الى الجنوب وعلى اتصال مباشر بالكتلتين . وكانت التجزئة والفرقة تسودان العرب آنذاك وكان هؤلاء لا يحاولون الافادة من التنافس القـائم بين الدولتين الكبيرتين بينما يسـعون هم الى البقاء على الحياد (74) وكانت اهمية الجزيرة العربية ونفوذها آنذاك مستمدين من موقعها

الجغرافي كفاصل بين المحيط الهندي وجنوب آسـيا وبين البحر الابيض المتوسـط واوربا وكانت التجارة مع الشرق لا تقل في اهميتها بالنسبة الى الامبراطورية البيزنطية في القرنين السادس والسابع ميلادي (75) وقد احتفظت الدولتان بيزنطيـة وفارس بدولتين عربيتين تابعتين لها لحمـاية جناحيهمـا الجنوبيين المكتوفين ، ففي الغرب كان ملوك الغساسنة حلفاء للامبراطورية البيزنطية بينما كان ملوك اللخميين العرب على الفرات يتولون حماية الجناح الجنوبي لامبراطورية الفرس وكان امراء الاسرتين العربيتين يحتلون منزلة رفيعة في الامبراطوريتين اللتين يتبعونهما (76) .

النظام القانوني :

كان نظام المجتمع الجاهلي مبنياً على قانون الصـحراء او قانون الثأر والقصاص والدفاع عن النفس وهذا القانون قائم على مبدأين هما ما يلي :

أ ـ ان علاقة الدم هي العلاقة الوحيدة التي تربط بين افراد الحي ومن ثم كانت حياة الفرد متعلقة بحياة المجتمع .

ب ـ ان الواجب المعروض على الحي هو طلب الثأر وانجاد رجاله في القتال والذود عن الحـوزة ومن ثم كانوا جميعـاً متسـاويين في الحقـوق والواجبات (77) وقد حدد قانون الصحراء الارث فقد كانت القاعدة اذا مات الرجل ولم يكن له ابناء ورثه بنو عشيرته . اما النساء فلم يكن لهن نصيب مما ترك الرجل بل هن انفسهن كن يعتبرن جزءاً من متاعه وكن يورثن مع ما يورث من سائر متاع الرجل ، فكانت المرأة اذا مات عنها زوجها ولم يكن قد اولدها ورثها اخوه او بعض اقاربه وكانت البنت اذا مات عنها والدها ورثها اقرب الرجال اليها وفي عصر متأخر عدلت تلك القاعدة القديمة وصاريسمح للبنت بان ترث اباها بشرط محدود وهو ان لا يكون له ابناء فاذا مات وخلفت احداً من الذكور فلا

ترث شيئاً اما الزوجة فلا حق لها في ميراث زوجها على الاطلاق بل ظلت جزءاً من متاع الرجل يرثها ذوو قرباه (78) .

النظام اللغوي :

مما لا شك فيه ان اللغة العربية احدى اللغات السامية تكلم بها العرب في جزيرتهم منذ حلها قحطان رأس قبائل اليمن ويسمون في التاريخ بالعرب العاربة لاصالتهم في العربية . تتفرع اللغة العربية الى فرعين ، الفرع العربي وهو لغة العرب الاصلية والفرع العدناني أو الحجازي وهي لغة بني اسماعيل ولهجة اللغتين وطرق التعبير بهما لا يختلفان وانما لخلاف في الفاظ يستعملها الحميريون ولا يستعملها الحجازيون وبالعكس (79) وكان للعرب في توسيع مادة اللغة طرق ثلاث هي :

آ ــ تجديد الوضع وكانت القبائل تلجأ اليه احياناً وربما اختلفت مواضعتهم فتجيء للمعنى الواحد كلمتان أو اكثر .

ب ــ التجوز وقد كانوا ينظرون الى الشيء الجديد فيجدون بينه وبين الشيء آخر له اسم عندهم ارتباطاً او تشابهاً فيطلقون لفظ الاول على الثاني وهناك نوع آخر من التجوز وهو التعبير باللفظ وارادة ما يلزمه حسبما يتخيلون من هذه الملازمات وهي المسماة في اصطلاح البياتيين بالكنايات .

جـ ــ طريق التعريب وهو استعارة اللفظ من لغة آخرى بعد صقله وتهذيبه (80) . ان اركان اللسان العربي اربعةوهي اللغةوالنحو والبيان والادب . والاهم فيها هو النحو اذ به يتبين اصول المقاصد بالدلالة فيتعرف الفاعل والمفعول والمبتدأ من الخبر ولولاه لجهل اصل الافادة (81) .

ننتقل الى مرحلة جديدة من تاريخ مجتمع الجزيرة العربية التي ساعدت على تغير علاقة نظم البنية الاجتماعية ، وهي مرحلة الدعوة الاسلامية وانتشارها ، فقد ظهرت عوامل عديدة ساعدت على عدم استقرار او المحافظة على طبيعة ونوع ارتباطات انظمة بنية الجزيرة العربية وهي ما يلي :

١ ـ استقطاع قسم من المجتمع العربي واخضاعه للسيطرة الاجنبية الخارجية فقد كان مجتمع الجزيرة العربية (قبل ظهور الدعوة الاسلامية) مستعداً لاكبر الانقلابات ، حيث كان يشعر بضرورة الاتحاد لما راوه من تهديد الروم في الشمال وتهديد الفرس في الشرق وتهديد الاحباش في الجنوب وكان قياصرة القسطنطينية يملكون بلاد الحجر العربية (بطرا) وكان بلاط طيسفون (المدائن) يمارس ضرباً من السيادة في جميع البلاد الواقعة على شواطيء الخليج العربي (82) •

2 ـ تمزقات داخلية : حيث كان مجتمع الجزيرة العربية متكون من قبائل وعشائر متباغضة ومتعادية بالعنف والانتقام • اي عدم وجود تضامن داخلي •

3 ـ عدم وجود رباط روحي موحد يعكس الحاجات المعنوية والفعلية والاجتماعية لمجتمع بدوي يعيش في صحراء جدباء •

4 ـ ارتباط مجتمع مكون من جماعات قبلية متنوعة بتنوع ارتباطاتها الدموية القرابية •

5 ـ ذوبان شخصية الفرد في شخصية القبيلة حيث لم يكن الفرد مستقلاً بشخصيته بل بأسرته الكبيرة (القبيلة) التي تعني بتنظيم شؤون حياته الخاصة والعامة المتضمنة جميع الضوابط الاجتماعية والعرفية المدافعة عن حقوقه وامتيازاته التي تخدم مصالح القبيلة بالوقت نفسه •

جميع هذه العوامل المذكورة اعلاه مهدت افراد مجتمع الجزيرة العربية الى تقبل دين جديد يوحد صفوفهم وينقذهم من تمزقاتهم الداخلية (الاجتماعية والسياسية) . اضافة الى ذلك ففي هذه الفترة لم تكن مكونات بنية المجتمع متكافئة في مسؤولياتها الاجتماعية وممارساتها الوظيفية ولم يكن هناك انسجام في اهدافها ولا تكافل في اعمالها . فقد كان النظام القبلي ضيق المجال في رؤيته إلا انه كان العنصر الحيوي والمحرك الاساسي للحياة الاجتماعية وكان النظام الديني متذبذبا متأرجحا بين عدة اتجاهات دينية (وثنية وكتابية) وكان النظام السياسي غير قادر على الحركة بنفس الدرجة التي يتحركها النظام القبلي بحيث لم يساعد المجتمع العربي على التقدم نحو الامام او مساعدته في تغير قسم من انساقه او انماطه بل كان قسماً من اجزاء المجتمع العربي خاضعاً للسيطرة الاجنبية (الفارسية أو الرومانية) والجزء الداخلي منه منغمراً في صراعات مصلحية ذاتية لا تجدى اي نفع للمجتمع العربي العام .

ويعنى ايضاً انه اذا كان النظام المحرك للانظمة الاخرى داخل البنية الواحدة والذي كان اكثرهم حيوية ونشاطاً عندما تنقص قدرته على تغذية باقي الانظمة يؤدي الى توقف الانظمة في امتصاص قوتها ووجود متغيرات خارجية تعيق عملية التغذية والامتصاص يصبح البناء الاجتماعي مؤهلا للتغيير في وضعيته وفعاليته وارتباطاته الداخلية . اضافة الى ذلك تبدأ الانظمة المعتمدة في تغذيتها على ذلك النظام الحيوي والذي ضعف بسبب التمزقات الداخلية بالبحث عن نظام جديد يستطيع ان يغذيها بشكل احسن وافضل ويساعدها على استمرارها في الوجود فينبثق نظام جديد يحل محل النظام السابق الذي كان يغذيها .

واذا ترجمنا هذا النص على مجتمع الجزيرة العربية في بداية ظهور الدعوة الاسلامية نجد ان بنية المجتمع كانت مرتكزة على النظام القبلي المتصف بالمجال

الضيق والافق المحدود في تفاعلاته مع المحيط الخارجي على الرغم من هيمنته على مناشط النظم الاخرى المرتبط بهم داخل بنية المجتمع . انتبه الى هذه الوضعية الاجتماعية الدين الاسلامي منذ بداية دعوته فعمد الى تقويض النظام الوثني بجميع انساقه وانماطه المتأرجحة و (جمّد) النظام القبلي الذي كان سائداً في مجتمع الجزيرة العربية ، فشاد نظاماً دينياً جديداً لا يرتبط بأي نظام قبلي او عشـــائري بل بالانســـانية جمعاء ، فحول الولاء القبلي الى الولاء الديني . أي وسع دائرة الولاء عند الفرد العربي وبهذا العمل الذي بدأ به الدين الاسلامي ادى الى تغير وظائف وعمل ودرجة حركة ونشاط مكونات بنية مجتمع الجزيرة العربية لأنه جمّد انشط نظام فيها (وهو النظام القبلي) واســـتبدل النظام الديني وجعل منه نظاماً محركاً ومهيماً على بقية مكونات البنية الاجتماعية كالسياسية والاقتصادية والادارية والقضائية والنفسية عوضاً عن النظام القبلي الذي كان محركاً لجميع انظمة المجتمع العربي .

لقد كانت القبائل العربية متنازعة ومتفرقة بسبب تعصبها لنفسها وذاتها (أو لاسباب اخرى ســياسية واقتصــادية) إلا انها عندما دخلت في الدين الاسلامي (جمدّت) الحدود القبلية وحلت محلها حدود دينية ذات اطار اوسع من الاولى واختفى (نسبياً) التنافس والتصارع القبلي وتلاشت ظاهرة الحسد بين القبائل اي غابت الصراعات الاجتماعيــة البينيــة (بين القبائل) والضمنية (ضمن القبيلةالواحدة) وحل محلها تضامن عضويمتلازم ، عضوي في وظائفه الاجتماعية مستهدفاً تحقيق اهدافا مشتركة لصالح بنية المجتمع الاسلامي . وبهذا الصدد يقول ابن خلدون في ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها في عددها والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في اهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإن حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه واهل الدولة التي هـم

طالبوها وان كانوا اضعافهم فاغراضهم متباينة بالباطل وتخاذلهم لتقية الموت حاصل فلا يقاومونهم وان كانوا اكثر منهم بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل . وهذا كما وقع للعرب في صدر الاسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين الف في كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين الف بالقادسية وجموع هرقل على ما قاله الواقدي اربعمائة الف فلم يقف للعرب احد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بايديهم (83) .

ويمكننا ان نضيف الى مقولة ابن خلدون هذه بانه ليس كل دعوة دينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها لان القبائل العربية كانت قبل الدعوة الاسلامية داخلة في اديان عديدة منها وثنية واخرى كتابية (اليهودية او النصرانية) الا ان هذا لم يزيدها قوة كما حصل بالنسبة للعرب عندما دخلوا الدين الاسلامي لذا فان هذا النص ينطبق فقط على علاقة الدين الاسلامي بالتعصب القبلي عند العرب ولا يمكن ان نعمم هذا الاستنتاج النظري (ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية على جميع المجتمعات الانسانية وعلى مرّ الزمن) ويمكن ان نستخلص المقولة الاتية وهي عندما يظهر نظام (اجتماعي) معين يقوم بمنافسة نظام اجتماعي اخر داخل المجتمع وكان النظام الاول يعبر عن آمال وطموح افراد المجتمع بشكل واسع ويحقق حاجات روحية واجتماعية اعمق من الثاني فالنظام الاخير يختفي (مؤقتاً) ان لم ينضوي تحت النظام الاول وبالتالي تتضاعف قوته (اي قوة النظام الاول) ويكون هذا المحرك النشيط لباقي الانظمة داخل البنية الاجتماعية وهذه المقولة تساعدنا على طرح فكرة اخرى مبنية على سابقتها وهي الانظمة داخل البنية الاجتماعية لا تتفاعل ولا ترتبط بشكل متساوٍ أو متكافيء أومتوازنبل بشكلغيرمتكافيء فالنظامالذي يعبر عن امال وطموحات اكثر الافراد ويشبع حاجاتهم الروحية والاجتماعية يكون

ذا فعالية اكثر من الانظمة الاخرى او مؤثر بشكل مستمر على بقية الانظمة الاخرى المترابطة معه داخل البيئة الاجتماعية فعندما انضوى النظام القبلي تحت النظام الديني (الاسلامي) في مجتمع الجزيرة واصبح نظاماً واحداً اسمه النظام الديني، اثر هذا النظام بسبب قوته المتأتيةمن التعبير عن الحاجات الروحية والاجتماعية التي كان يحتاجها المجتمع العربي آنذاك على بقية الانظمة المرتبطة به كالنظام السياسي والاقتصـــادي والقانوني والاسري وجميعها اصبحت متشربه بتعاليم النظام الديني (الاسلامي) ولم يبق اثر لتأثير النظام القبلي الذي كان سائدا في العصر الجاهلي وتباعا لهذا التأثير الديني اصبحت البيئة الاجتماعية لمجتمع الجزيرة العربية مكتسبة تعاليم اسلامية لا قبلية ذات اطار واسع في التفكير والممارسة وكانت بنيته قبل الاسلام مكتسبـة اعراف قبلية ضيقة في الارتباطات والاهداف .

ويقول المؤرخ حسن ابراهيم حسن « لقد جمع الاسلام قبائل العرب تحت لوائه والف بين قلوبهم وقضي على العصبية القبلية الجاهلية فزالت الحزازات القديمة والثارات بين القبائل فخضعوا لحكم النبي واوامر القرآن بعد ان كانوا يدينون لرؤساء متفرقين وبذلك قامت في بلاد العرب حكومات مركزية محترمة عزيزة الجانب . (84) واصبحت شخصية الفرد العربي بعد الاسلام ذات صفات متميزة عما قبل فأصبحت متصفـة بالصبر والاحتمال وايثار المصلحة العامة على الخاصة (85) مؤمنة بأن للكون خالقاً تفرد بصفات الكمال وتنزه عن مشابهة خلقه في ذاته وصفاته (86) مؤمنة بالاخره اي انها تدرك . ان الانسان لم يخلق للفناء وانما خلق للبقاء وان هذه الدنيا مرحلة في الطريق وليست هي نهاية المطاف (87) ومؤمنة بالاخرة وبصدق حقائقها وعدم اقحام نفسه فيما ليس له به علم ولا تخوض به علم ولا تخوض فيما لا تصل الى معرفته واصبحت غير مادية تكفر بالغيب أو تجحد عالم الروح (88) وتدرك بأنها ليست مهملة ولا متروكة سدى وان للكون رباً يعرف احواله ويقضي فيه بما يريد ويجعل للحياة غاية تصل اليها مقادير يحيط به (89) .

نستنتج مما تقدم ان الشخصية العربية اصبحت (بتأثير الدين الاسلامي) حاملة صفات دينية اسلامية ذات اسس ثابتة وليست متأرجحة بين عبادة الاوثان المتعددة ومفتوحة على العالم الخارجي (اي خارج اطار القبيلة) وحتى خارج اطار الجزيرة العربية وليست مغلقة على نفسها داخل اطار القبيلة ، وحركية دينامية تؤمن بالعمل النافع للجميع العام وليس المصلحة الخاصة الفردية بعيدة المدى في تفكيرها حول الكون وليست قريبة المدى ، اذن هناك ظروف بنيوية عملت على تهيئة عقلية ونفسية مجتمع الجزيرة العربية للدعوة الاسلامية وهي سوء الوضع الاجتماعي والسياسي الذي كان يعيشه افراد المجتمع اضافة الى عدم تناغم وظائف مكونات بنيته بشكل منسجم ومتكامل وليس كما ذكر الاستاذ بول ديورانت في كتابه « قصة الحضارة » حيث قال فيه « ان الافكار الجديدة لا يقبلها الناس الا اذا كانوا يرجون من ورائها نفعاً مادياً عاجلاً وان محمداً كا نيعيش في مجتمع تجاري يحصل على جزء من ايراده من الحجاج الذين يفدون على الكعبة لعبادة الاصنام الكثيرة وكان مما تغلب به على بعض هذه الصعاب ما وعد به المؤمنون من النجاة في نار جهنم والاستمتاع بنعيم الجنة » .

ان هذا التفسير يحتاج الى مناقشة لان مجتمع الجزيرة العربية كان قبلياً (90) اي يسوده النظام القبلي وليس النظام الاقتصادي وكان النظام الثاني خاضعاً للاول (كما اوضحنا سابقاً) وكان الفرد القبلي ليس بمادي كما يتصوره بعض الكتاب الغربيين بل قيمي يتحرك من خلال قيم القبيلة السائدة في الجزيرة ولا يقيم وزناً للاشياء المادية . فالكلمة المؤثرة قد تدفعه الى تقديم كل ما يملك من اشياء مادية وحتى حياته في بعض الاحيان ، ثم ان الاستاذ ديورانت صور تقبل افراد مجتمع الجزيرة للافكار الدينية من باب وعدهم بالجنة والاستمتاع بنعيمها وهنا نطرح سؤالاً مفاده اذا كان الناس لا يقبلون الافكار الجديدة الا اذا عرفوا من ورائها نفعاً مادياً عاجلاً

(كمـا ذكر الاسـتاذ ديورانت) فهل يمكن ان يقبلوا افكـارا جديدة على امل ان يحصـلوا على نفع مادي اجلاً ؟ ان هذا لا ينطبق حتـى على المجتمع المادي الذي يؤمن أو يحترم سيادة الماديات على المعنويات ولا حتى المجتمع التجاري الذي لا يتعامل من خلال دعوة مؤجلة الى وقت غير معلوم بالنسبة له . لقد صور ديورانت الدين الاسلامي بأنه دين مبعثه وهدفه الربح المادي والتجاري متناسياً اصوله الروحية والاصلاحية . اضافة الى ذلك ان من اصول تفسير الاحداث التاريخية عند الباحثين العلميين هي ارجاع الحدث الى جذوره التاريخية وربطه بالاحداث الاخرى المحيطة به .فالدعوة الاسلامية لم تظهر لاغراء الناس مادياً بل حصل هناك فراغات دينية وسياسية داخل بنية مجتمع الجزيرة ساعدت على ظهور هذه الدعوة وانتشارها (كما ذكرت في هذا الفصل) . ان ما قام به الاستاذ ديورانت هو استقطاع حدث تاريخي وتفسيره حسب افكار غربية وبعيدة عن مجتمع وبيئة وتاريخ مجتمع الجزيرة وهذا غير مقبول في البحث العلمي . وبشكل اوضح ان التفسير الذي طرحه ديورانت لا يوضح من قريب أو بعيد اسباب توسع الدعوة الاسلامية لانـه ليس مقاماً على معرفة الوضعية الاجتماعية والسـياسية والاقتصـادية التي سبقتها لأن من اصول تفسير الاحداث او الظواهر الاجتماعية معرفة سبب أو اسباب وجودها في المجتمع والالمام بكافة جوانبها والتوغل في صـلبها والخروج منها بتفاسير توضح ارتباطاتها السببية والبنيوية والتاريخية ومن ثم تقديم صـورة صادقة متكاملة الجوانب للظاهرة الاجتماعية وغير ذلك لا يقبل في التحليل او التنظير العلمي .

ولما كنا بصدد بداية الدعوة الاسـلامية وكيف انتشرت ارى من الضروري طرح التعاليم التي جاء بها الاسلام للعرب فغيرت تعاليمهم الدينية السابقة وهنا اعتمد على تقسيم الاستاذ احمد امين الذي قسمه الى قسمين هما عقائد واعمال . فالعقائد تعني اهم اصل من اصول الاسلام الاعتقاد

بالله الذي يكاد يكون عاماً بين الشعوب والاسلام يصف الله بانه ليس باله قبيلة ولا اله امة العرب وحدهم بل هو اله كل شيء (رب العالمين) وكل شيء في الوجود مخلوق له وخاضع لامره (لله ما في السماوات وما في الارض) و (وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً) (الذي خلق السماوات والارض وما بينهما) (الله ربكم ورب آبائكم الاولين) وكل شيء من مظاهر الكون فعَنْه صَدر وهو اله واحد فليس هناك اله للخير واله للشر وليس هناك اله للجمال واله للريح وليس هناك من يشاركه في الوهيته وليس لأي ولا لأية طائفة سلطان على الناس في عقائدهم ولا لأية صفة من صفات الربوبية . وقد اختار افراداً من خلقه واتصل بهم بما يسمى (بالوحي) ومن هؤلاء ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وغيرهم . وهناك وراء هذه الحياة حياة اخرى وهي يوم القيامة واليوم الآخر ، يوم الحساب ويوم الدين .

ثانيا الاعمال : وهناك اعمال يجب على المسلم اداؤها وهي اساسية كالعقائد وهي الصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج بيت الله الحرام لمن استطاع اليه سبيلا . والاخلاق في القرآن نوعان نوع من تعاليم اداب للياقةوالوفاء بالوعد والصبر فيالشدائد وعدل مع من احببت أو كرهت وعفو عند المقدرة وعفة من غير غلو والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي (91) .

بعد ذلك نعرض المعطيات الاجتماعية للنظام الديني (الاسلامي) في مجتمع الجزيرة العربية وهي كما يلي :

أ ـ احلال الرباط الديني داخل المجتمع الذي وسع دائرة التفاعلات والعلاقات الاجتماعية واصبح التضامن الديني محل التضامن القبلي .

ب ـ غرس نواميس اجتماعية جديدة تمثل ضوابط دينية ـ خلقية (كالخوف من الله في السر والعلانية اصلا للتعامل بين الافراد) .

جـ ـ جعل المسلمين سواسية ، أي ازال الارستقراطية القبلية واصبح الاعتبار الاجتماعي مقاماً على اساس الدين لا على اساس النسب القبلي واضحى الدور الاجتماعي مصاغاً ضمن ممارسة تعاليم الدين الاسلامي لا الاعراف القبلية وبالتالي اصبحت المكانة الاجتماعية مبنية على (درجة) ممارسة الفرد للتعاليم الاسلامية وبهذه الصيغة اصبح الفرد العربي مرتبطاً ارتباطا عضوياً ببنية المجتمع العربي التي اكسبها النظام الديني غطاء اسلامياً .

د ـ رفع المستوى العقلي في مجتمع الجزيرة وجعله يفكر بوجوده وبالله وبالكون وترك عبادة الاوثان وعبادة رب العالمين .

ننتقل بعد ذلك الى وضعية المجتمع العربي خارج الجزيرة العربية فقد كان المجتمع الشامي خليطاً من بقايا العرب القدامى كالاراميين من الداخل والفينيقيين من الساحل بالاضافة الى عناصر هيلينية ورومانية غربية وكان المجتمع الفلسطيني متألفا من الغساسنة الذين ورثوا الانباط والتدمريين وكان في العراق مجتمع مكون من العرب القدامى وهم ورثة الاشوريين في الشمال . والكلدانيون في الجنوب مع عناصر فارسية واهم مركز لها المدائن (عاصمة الساسانيين) وعناصر سريانية بين الحيرة وحران وعناصر عربية اخرى بدوية وحضرية تملاء ما بين الابلة والجزيرة العليا واهمها بنو لخم من الجنوب وبنو تغلب في الشمال . وكان المجتمع المصري مزيجاً من المصريين القدامى الذين يدعون بالاقباط مع مجموعة من الرومان واليونانيين في الاسكندرية والعناصر الزنجية في السودان وفي المغرب كان البربر وبينهما بعض مجموعات عربية من بقايا الفاندال (الجرمن) والرومان والقارطاجيين وعند خروج القبائل العربية المسلمة من الجزيرة العربية الى هذه المجتمعات (المذكورة اعلاه) يعني انتقالها من الحياة البدوية المنتقلة الى الحياة الحضرية المستقرة ، وعلى الرغم من هذا التبدل الاجتماعي (من البداوة الى الحضرية)

لم يجد المجتمع العربي صعوبة في الاندماج مع عناصر السكان الموجودة في تلك المناطق التي فتحوها بسبب وجود العناصر العربية قبل دخولهم اياها ٠

ويحدد الاستاذ الرفاعي ثلاثة عوامل ساعدت مجتمعات خارج الجزيرة العربية على تعريبها او ادعائها بالنسب العربي وهي ما يلي :

1 ـ انتشار اللغة العربية بجانب الدين الاسلامي انتشاراً تدريجيا مستمراً خلال القرنين الاولين للهجرة ٠

2 ـ اختلاط العرب جنسيا بالزواج والمصاهرة والتسري اجتماعيا بالمساكنة والمعاملة مع العناصر الاخرى فتغلبوا عليها ٠

3 ـ الحكم العربي واستئثار العناصر العربية بقوة الحكم وشرف حمل الديانة الاسلامية للناس مما اخضع لها العناصر الاخرى (93)٠

اما اسباب الفتح الاسلامي والتوسع العربي الاسلامي وخروج العرب خارج الجزيرة العربيـة فقد تنـوعت تفاسير وتعاليل المؤرخين حول هذا الموضوع ٠ فالسير توماس ارنولد يقول « ان توسع الاسلام في النصف الثاني من القرن السابع لم يكن نتيجة حركة دينية كبرى ولكنه بالاحرى كان نتيجة نزوح شعب دفعه الجوع والعـوز الى اجتياح اراضي جيرانـه الاوفر خصباً وثراء هذا من جهة ومن جهة اخرى يذكر الجنرال جلوب في كتابه « الفتوح العربية الكبرى » ان ضغط السكان والضرورة الاقتصادية لا يمكن ان يولدا وحدهما مثل هذا الانفجار البركاني ٠ كانت هناك حاجة الى نار عاطفية ومثالية ماكي تحدث انفجاراً بمثـل هذا العنف : ويضيف نتنج اطوني الى ما تقدم فيقول علينا التفرقة بين غزو بلاد العرب على ايدي محمد وابي بكر من جهة والفتح الذي اعقب هذا من جهة اخرى ودفع العرب بعيداً الى ما وراء الجزيرة العربيـة لقد كان الغرض من ذلك اقامة قاعدة محلية للاسلام وحمايتها ٠ وليس من شك كثير في أن الضرورة الاقتصادية كانت

الحافز الحاسم الذي ساق الجيوش العربية الى غزو اراضي جيرانهم الروم والفرس واحتلالها (94) .

ويزيد دوايت دونلد شي الى ما ذكر فيقول « وذلك في الحقيقة فيما اذا كان الحماس الديني وحده كافياً لحمل العرب على القيام لهذه الغزوات الواسعة ع لىالبلاد المجاورة ويبدو انهم واصلوا اندفاعهم بسبب الحاجة الاقتصادية الشديدة (95) .

ويقول فيليب حتى « ان الحاجة المادية هي التي دفعت بمعاشر البدو واكثر جيوش المسلمين منهم الى ما وراء تخوم البادية القفراء الى مواطن الخصب وفي البلدان الشمالية ولئن كانت الآخرة شوق البعض الى بلوغ جنة النعيم قد حببت لهم الوغى فان ابتغاء الكثيرين حياة الهناء والبذخ في احضان المدنية التي ازدهر بها الهلال الخصيب كان الدافع الذي حبب لهم القتال »(96) .

اما جوستاف ليبون فقد قال ان اعتياد العرب الحروب والغارات في الجاهلية كان منه قيام امرهم في الاسلام فبعد ان كان بأسهم بينهم وجهوا غاراتهم نحو الاجانب فكان في ذلك قوتهم . ولما لم يبق أمامهم أعداء يقاتلونهم ، عادوا يتقاتلون فأدى ذلك الى انحطاطهم . وأهم العوامل في امتداد حكمهم اجتماع كلمة قبائلهم المختلفة تحت علم واحد ؛ وهو علم الاسلام فوجه هذا وجهتهم الى هدف سام أورثهم حماسة فكانوا أبداً على استعداد للمفاداة بأنفسهم في سبيله . وكان هذا الهدف دينياً صرفاً ودولة العرب قامت على هذا الاساس وكانت الدولة الوحيدة الكبرى القائمة باسم الدين ومنه انبعثت سياستها وحالتها الاجتماعية وساعدت العرب على فتوحاتهم كون العالم القديم كان يهوي الى السقوط (97) .

هذه ابرز تعليلات المستشرقين لاسباب الفتح الاسلامي وخروج العرب المسلمين من الجزيرة العربية الى ما وراءها لكن مثل هذه التعليلات تحتاج

الى تقييم دقيق وموضوعي لانه يتوجب على الباحث العلمي ان يرجع الى جذور الحدث بعمق يكشف اسبابه ومكوناته ومعلولاته لكي يربط الحدث وتفسيره بها ٠اضافة الى ذلك فهناك خطأ واضح وشائع عند المؤرخين والمستشرقين وعند الباحثين الاجتماعيين الذين يحللون وقائع او ظواهر اجتماعية بعيدة او مختلفة عن ثقافتهم الاصلية فيقعون في تعاليل وتفاسير نابعة من ثقافتهم وبيئتهم ويسقطوها (شعوريا أو لا شعوريا) على تعليلات الاحداث التي يدرسوها دون النزول الى عمق الحدث وربطه بيئته وظروفه ومتغيراته وفي بعض الحالات يقيسون ويحاكمون الاحداث الماضية باقيسة واحكام عصرية وهذا يعني تنافر واقع الظاهرة مع تحليلها وتنظيرها وهذا خطأ منهجي وتنظيري ٠

فقد رأينا المستشرقين ارنولد وتنج وداويت دونلدش وفيلب حتى وليبون لم يعطوا للعامل الديني الاولوية في دفع العرب المسلمين الى الخروج من الجزيرة العربية بل وضعوا العامل الاقتصادي والحياة المترفة التي تعيشها مجتمعات الهلال الخصيب كعامل جاذب للعرب والمسلمين في غزوهم لها متناسين خلفيات هذه الحروب حيث كانت حروب دامية خسر العرب فيها ارضهم وشعبهم واستولى عليها الفرس في شرق الجزيرة والبيزنطيين في شمال الجزيرة والاحباش في الجنوب مما ادى هذا الاستيلاء المتعسف من قبل الاجنبي الى اتحاد القبائل العربية تحت لواء الدين الاسلامي واصبحت قوية وقادرة على النهوض بذاتها وادراك قدرتها على مواجهة الامبراطوريات التي استولت على قسم من اراضيها اضافة الى وجود قسم من العرب تحت رحمتهم كذلك رغبة مسلمي الجزيرة العربية في نشر دعوتهم خارج بلادهم ادت هذه العوامل الدافعة الى غزوهم للامبراطوريات التي اغتصبت ارضهم واستعبدت قسم من شعبهم ولم يكن سبب غزو العرب للبلاد المجاورة طمعاً في خيراتها ورخائها واقتصادها المزدهر المترف ٠ فلو كان ذلك هو السبب

لغزو العرب المسلمين هذه البلاد لأخذوا ثرواتها وخيراتها ورجعوا الى الجزيرة العربية غانمين منعمين او بقوا في تلك البلدان يتنعمون بخيراتها ولا يقومون بنشر الدين الاسلامي . ان العامل الاقتصادي اتى متأخراً جداً ولا يمكن اعتباره عاملاً دافعاً اساسياً للتوسع الاسلامي ولا حتى عاملاً جاذباً انما اتي تحصيل حاصل ولم يمثل الهدف الرئيسي ولم تكن العلاقة بين عرب الجزيرة والفرس والروم تتصف بالتوازن والتكافؤ بل كانت مبنية على التصارع والتناحر . فالامبراطوريات الثلاث (الفارسية والرومية والحبشية) كانت قوية بينما كانت القبائل العربية متناحرة ومتفرقة . ومن صفات الطبيعية البشرية انها حريصة على ما تملك واذا اغتصب احد هذا الملك فانها تدافع عنه وان لم تستطع فتنتظر الى ان تتقوى وتصبح قادرة على استرجاعه وهذا ما حصل بالنسبة لعرب الجزيرة العربية عندما اتحدوا واصبحوا قوة دينية قوية واسترجعوا اراضيهم وحرروا ابناء قومهم الذين كانوا تحت رحمة السلطة الاجنبية وسيطرة تلك الامبراطوريات . فغزو العرب للبلاد المجاورة اذن لم يكن بدافع العامل الاقتصادي او بدافع غريزي لحب الاقتتال .

اما المؤرخ فيليب حتى فقد قدم تحليلا غريبا يحمل في طياته عاملين متناقضين في آن وحد وهو ان عامل الترف الحضاري وعامل رغبة المسلمين او شوقهم لبلوغ الجنة ، فاذا قبلنا التعليل الاول فلا يمكننا ان نقبل التعليل الثاني في وقت واحد . واذا قبلنا التعليل الثاني فلا يمكننا ان نقبل التعليل الاول في ذات الوقت لان الفرد العربي الذي يهدف الى العيش في ترف المدن الحضرية (في الامبراطورية الساسانية او الرومانية) لا يمكن ان تكون رغبته في العيش في الجنة (عامل ديني) محفزاً للتوسع او لغزو وسلب خيرات الاخرين . واذا كان دافع الفرد العربي المسلم بان يغزو بعض بعض البلدان شوقاً لبلوغ الجنة ونعيمها فلا يمكن ان يكون عامل الاستيلاء على خيرات

البلدان المتحضرة المفتوحة سببا في التوسع لان الدافع كان اساسا دينياً وانسانيا صرفا وهذا لا يتعايش مع العامل الاقتصادي الجشع وهذا تناقض تحليلي وقع فيه الاستاذ حتى واستمراراً لمناقشة اراء الاستاذ حتى فقد طرح اربعة عوامل ثانوية في كتابة (تاريخ العرب) ساعدت على تقوية العرب المسلمين في الجزيرة وهي ما يلي : –

1 – حالة الضعف التي اعترت الدولتين المتنافستين (الدولة البيزنطية والدولة الساسانية) نتيجة لما قام بينهما من حروب مهلكة استمرت عدة اجيـال والضرائب الثقيلة التي طلبتها تلك الحروب ففرضت على المواطنين في كل من الامبراطورتين وقللت من شعورهم بالولاء •

2 – وجود الانقسامات في الكنيسة المسيحية •

3 –احتقار العرب للموت الذي قرره في اذهانهم الدين الاسلامي •

4 – تطبيق العرب المسلمين لفن حربي كان صالحاً للبراري المكشوفة في غرب آسيا وشمال افريقيا الا وهو استعمال الخيل والجمال التي لم يحذق الرومان استعمالها بتاتاً •

اما تعليل الاستاذ جوستاف ليبون فكان غريباً جداً فقد صور العرب بانهم اصحاب عادة اقتتالية حربية صدامية بشكل دائم ومستمر وهذا غير موجـود عند أي جنس بشـري والتاريخ يـؤكد ذلك لان للحرب وللغزو وللصراع اسباباً جوهرية تدفع المجتمعات الى التجارب والاقتتال ، فلا توجد حرب دون سبب او اسباب حتى المجتمعات المتصفة بالعنف والقسوة فانها لا تحمل عادة القتال والصدام •

2 – واذا قبلنا النص الاول من مقولته التي تقول « ان اعتبار العرب الحروب والغارات في الجاهلية كان منه قيام امرهم في الاسلام » نسأل السؤال التالي الم يكن في مقدور الدين الاسـلامي تطبيع العادة الاقتتالية وتحويلها الى اتجاه مسالم انساني بشكل دائم ومستمر ؟

3 ـ لقد كانت هناك تصارعات داخلية عند المسلمين بين الفرق الدينية وكان هناك اعداء للمسلمين والاسلام في جميع الاوقات وكانت الحروب الداخلية والخارجية قائمة لم تتوقف بين المسلمين او مع اعداء المسلمين وكان لكل حرب اسباب ودواع (دينية واجتماعية) وليس بحكم العادة كما صورها ليبون . وان انحطاط العرب لم يكن بسبب انتهاء اعداء المسلمين وتقاتلهم فيما بينهم كما اذكر ذلك ليبون . فهناك عوامل عديدة ومتشعبة ومتشابكة ادت الى انحطاط العرب المسلمين لا علاقة لها بعادة الاقتتال وانتهاء اعداء العرب بعد اسلامهم ، ولحد الآن لم يحدد اي مؤرخ او محلل انحطاط امة بهذين العاملين لان العداء كظاهرة اجتماعية لا يتوقف على عادة يتصف الجنس البشر وان الصراعات والنزاعات مستمرة (حسب اسباب عديدة) ولا توجد عادة الاقتتال عند اية امة من الامم .

4 ـ مما لا شك فيه ا نالدين الاسلامي قام بتوحيد صفوف العرب لكنه لم يوجهها ابدا لغارات نحو الاجانب وان غزو العرب للاجانب كان حسب ظروف تاريخية وقومية ودينية (ذكرتها في الصفحة السابقة) ولا علاقة لها بوجود عادة الاقتتال في مجتمع كانت تمارس كاسلوب للحياة ثم وجهت نحو الاجانب .

يبدو ان المستشرقين لديهم صورة ممسوخة مسبقية قبل ان يحللوا احداث ووقائع المجتمع العربي او انهم يستقطعون حدثاً مهماً جداً ويحللونه من خلال وجهة نظرهم في زمن لا يعكس وقت الحدث وبعيد عن الظروف التي تحيط بالحدث اضافة الى الخطأ الشائع الذي يقع به المستشرق دائماً وهو اسقاط تفاسير وتحاليل نابعة من بيئته على بيئة تختلف عنها كلياً وتبتعد زمنياً بمسافة طويلة فيسيء التفسير والتحليل وهذا خطأ منهجي وتنظيري .

والآن آتي الى وصف هذه الفترة الزمنيه (بعد ظهور الدين الاسلامي) واقول بأنها كانت منصبة على الاهتمام بالعلوم الشرعية والقرآن والحديث النبوي والاحكام الدينية أي اهتمام الفكر الاسلامي بأنشاء ضوابط اجتماعية جديدة ذات مضامين اسلامية تفيد المجتمع العام والفرد على السواء بينما كانت النشاطات الفكرية في المرحلة الجاهلية منصبة في قوالب فردية ذاتية ظهرت في الادب الجاهلي بشكل جلي وواضح •

اما انعكاسات الاحداث التاريخية على الفكر الاجتماعي المجرد . أو ترجمة الاحداث التاريخية الى استنتاجات فكرية منظرة فهي ما يلي •

ان انظمة البنية الاجتماعية لا تتحرك بسرعة واحدة ولا تتفاعل بنفس الدرجة فيما بينها بل هناك انظمة تتحرك اسرع من الاخرى وهناك انظمة تتفاعل مع الانظمة الاخرى اكثر من البقية ويرجع ذلك الى ما يأتي :

(آ) قدرة النظام على تقديم خدمات اجتماعية معاصرة لأكبر عدد ممكن من افراد المجتمع •

(ب) قدرة النظام على مواجهة التطورات الاجتماعية التي تظهر في المجتمع والتفاعل معها وتسخيرها للصالح العام •

(جـ) قابلية النظام على تنمية قدرات الافراد الفكرية وتقديم الحلول الناجحة للمشاكل اليومية التي يعاني الافراد منها •

د ـ قابلية النظام على حماية الافراد من اخطار الانظمة الاخرى داخل البنية الاجتماعية وخارجها •

هـ ـ مدى التوغل التاريخي والاسبقية الزمنية في تواجد النظام داخل البنية الاجتماعية •

و ـ انعكاسات طاقات النظام لبيئة وواقع افراد تلك البيئة ومعاناتهم وطموحهم •

وبناء على الاستنتاج الاول (حركة وتفاعل نظم البنية) فان تكافل الانظمة داخل البنية لا يحصل بشكل متكافيء ومتوازن لان ما قدمه النظام القبلي (في العصر الجاهلي) للانظمة الاخرى من خدمات وافكار واساليب اجتماعية لمواجهة الحياة الصحراوية اكثر مما اخذها منها حيث انه لم يحصل سوى الدعم والتأييد له ومناصرته . فالتكافل الوظيفي القبلي والديني مثلا لم يكن متكافئا او متساويا في الاخذ والعطاء بل كان ما يقدمه النظام القبلي اكثر مما يأخذ من النظام الاسري مثلا . وهذا يعني ايضا انه لم يحصل توازن بين انظمة بنية مجتمع الجزيرة العربية ، كذلك لم يحصل تساند متبادل بشـــكل دوري قائم على التكافؤ والتوازن . فالنظام القبلي يمتص جميع وظائف المجتمع (في العصر الجاهلي) (بينما في العصر الاسلامي كان النظام الديني ممتصاً لجميع وظائف المجتمع فلم يكن هناك تساند متكافيء بين النظام الديني والقبلي) بل كان النظام الاول يضخ تعاليمه وافكاره واهدافه للنظام الثاني في العصر الاسلامي وكان العكس في العصر الجاهلي حيث كان النظام القبلي يضخ تعاليمه وافكاره واهدافه الى النظام الديني اي ان العلاقة بين النظامين كانت تشبه العلاقة بين (المرسل والمستلم ، المنبع والمصب الموجه والموجه) ولم يحصل اعتماد بينهما بشكل متكافيء او متوازن . ان مثل هذه الحالة البنيوية تحصـل عندمـا تتبدل حاجـات افراد المجتمع بسبب ظهور ظواهر ومشاكل اجتماعية ودينية وسياسية واقتصادية جديدة ليس في مقدور النظام الحيوي (المرسل ، المنبع ، الموجه) ان يقوم بمواجهتها وعلاجها كما كان يعمل فيما مضى فيبدأ افراد المجتمع بالبحث عن نظام آخر يعالج مشاكلهم ويشبع طموحاتهم المتزايدة مع تطور الحياة الاجتماعية .

اضافة الى ذلك فان عدم قدرة النظام الحيوي على تقديم نفس العطاءات وبنفس الدرجة التي كان يقدمها فيما قبل الى الانظمة الاخرى المرتبط معها داخل بنية واحدة تعني قصوره في سد الفراغات التي تحصل داخل أي نظام

اجتماعي او التي تحصل بين الانظمة ، ويعني ايضاً ضعفه في مواصلته للرفد والامداد والتوجيه للانظمة الاخرى التي يكون اضعف منه داخل البنية وبالتالي يؤدي الى انسحابه او تجميده وفتح المجال امام النظم الاخرى الموجودة في نفس البنية لسد الفراغات التي حصلت داخل البنية لمعالجتها بشكل يتناسب مع طموحات افراد المجتمع والمرحلة التطورية التي تمر بها البنية الاجتماعية .

لقد ذكرت عدة عوامل ساعدت على نشر الدعوة الاسلامية وادت الى استبدال النظام الديني الوثني بالنظام الاسلامي لأن الاسلام جاء باجابات عديدة لاستفسارات كان يبحث عنها ابناء مجتمع الجزيرة خاصة فيما يتعلق بالوجود والكون والمصير الانساني وحياة الآخرة وما شابه مما دفعهم لتقبل الدعوة وابتعادهم عن الالتزامات القبلية هذا البروز الجديد للنظام الديني اخذ مكان الصدارة داخل البنية الاجتماعية وحل محل نظام آخر في الموقع والممارسة والعطاء مما ادى الى تصادمهما وتصارعهما . ومن حقائق الصراع انه ينتهي بانهزام احد الاطراف المتنازعة وانتصار الآخر وهذا ما وقع بين النظام الديني (الاسلامي) والنظام القبلي مما ادى في النهاية الى انسحاب او انهزام النظام الثاني واستمرار النظام الاول بالعمل والتفاعل والحركة الديناميكية .

الا ان هناك حقيقة ارى ضرورة تسجيلها في هذا المقام وهي ان لكل نظام اجتماعي قادة واتباعاً وعلائق اجتماعية متميزة وقواعد اجتماعية واضحة يعمل النظام باستمرار (عن طريق الترغيب او التهديد او العقاب) على تنشئتهم بطريقة تخدم اهدافه ومصالحه بحيث يحمل اتباع النظام على ان يضحوا بوقتهم وجهدهم ومالهم وحتى انفسهم من اجل بقائه ودوامه وهذا ما قام به النظام القبلي مع ابنائه والنظام الديني الاسلامي مع المسلمين . ولما جاء الدين الاسلامي وظهر ليتبوأ المكانة القيادية لباقي انظمة بنية مجتمع

الجزيرة وقع في تصادم مع افراد النظام القبلي وابناء الديانات الاخرى غير الاسلامية لأنه أتى بتعاليم جديدة سببت تهديد لمصالح وافكار نظمهم وادوارها فوقعت حروب دامية بين المسلمين والقبائل التي تهددت مصالحها القيادية وادوارها داخل مجتمع الجزيرة وبالوقت نفسه وقعت حروب بين المسلمين وغير المسلمين وبالتالي ثبت اقدام المسلمين في النظام الديني وانهزم دعاة النظام القبلي وابناء الديانات غير الاسلامية الا انهم لم يجتثوا من قاع البنية الاجتماعية بل بقت جذورهم قابعة في قاع البنية مما ساعدهم هذا البقاء الجزئي فيما بعد على النمو مرة ثانية والنهوض ضد النظام الديني الاسلامي فصمود النظام داخل البنية الواحدة يعتمد على صلابة افراده في صراعه مع النظام الثاني وتشربهم لقيمه وتعاليمه بالاضافة الى اهدافه وافكاره الاصلاحية الجديدة المواكبة للتطورات الجديدة .

معنى ذلك ان الصراعات تحصل بين انظمة البنية الواحدة فتنعكس على افرادها فيدخلون في صراعات ونزاعات وحروب فيما بينهم من اجل حمايته كل مجموعة بشرية للنظام الذي نشأ فيه لذلك يكون الفرد في نظر النظام الهدف الثاني بعد مصلحته الذاتية يكون تحقيق حاجات الافراد الاجتماعية وسيلة للوصول اليهم (الافراد) واستمالتهم وجذبهم ليكونوا تحت ظله وبهذه الطريقة يكون الافراد ضحايا انظمة اجتماعية متصارعة فيما بينها من اجل وجودها وكيانها وبقائها داخل البنية الواحدة او من اجل تحقيق دور حيوي داخل البنية وتوجيه باقي الانظمة لصالحه وخدمة اهدافه الخاصة قبل كل شيء .

لقد تكلمنا عن الصراع (النزاع) بين نظامين فقط (بين النظام القبلي والديني) اما بقية الانظمةفينعكس نزاع النظامين عليها لانهامرتبطةبهما الا ان هذا الارتباط غير متكافيء او متساو . ففي المرحلة الجاهلية كانت الانظمة جميعها مرتبطة بالنظام القبلي اكثر من الديني وفي المرحلة الاسلامية كانت

جميع النظم مرتبطة بالنظام الديني (الاسلامي) اكثر من القبلي فالاسرة (في النظام الاسري) تأثرت بصراع النظام القبلي مع الديني في العصر الاسلامي ففقدت بعض ابنائها وبعض عاداتها وطريقة الزواج والطلاق واختفت بعض الممارسات التجارية داخل النظام التجاري وتبدلت العديد من القوانين التي تخدم مستقبل الفرد العربي وهكذا فان أي صراع يحصل بين نظامين حول اشغال الموقع القيادي داخل البنية الاجتماعية ينعكس مباشرة على باقي الانظمة المرتبطة بالانظمة المتصارعة وذلك بسبب تبعيتها الوظيفية وسرعة امتصاصها لخواص الانظمة الحيوية .

نأتي الآن الى عرض انظمة بنية المجتمع العربي وهي كما يلي :

1 ـ النظام الاسري :

يتكون هذا النظام من انساق عديدة اهمها نسق الزواج المبني على عقد رضائي لا اكراه فيه وهو مدني لا يخضع لطقوس واجراءات دينية من قبل رجال الدين بل يتم باي مكان وامام افراد او جماعات على ان يستوفي شروط صحته في ايجاب وقبول . وقد وضع الدين الاسلامي محرمات منها نسبي ومصنفة الى سبعة اصناف وتقضي التحريم المؤبد والآخر تحريم سببي ومصنف الى عشرة اصناف منها ما يوجب التحريم المؤبد وبعضها التحريم المؤقت .

المحرمات النسبية هي ما يلي :

1 ـ الام وتشمل الجدات لأب كنّ او لأم .

2 ـ البنات وتشمل بنات الابن وبنات البنت وان نزلن .

3 ـ الاخوات لاب او لام او لكليهما .

4 ـ العمات وتشمل عمات الاباء والاجداد .

5 ـ الخالات وتشمل خالات الاباء والاجداد .

6 ـ بنات الاخ وان نزلن .

7 ـ بنات الاخت وان نزلن .

محرمات سببية وهي ما يلي :

أ ـ المصاهرة .

1 ـ زوجة الاب تحرم على الابن .

2 ـ زوجة الابن تحرم على الاب .

3 ـ ام الزوجة .

4 ـ بنت الزوجة .

ب ـ الجمع بين المحارم اي تحريم الجميع بين الاختين .

جـ ـ الرضاع : اي يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وعليه فكل امرأة حرمت من النسب تحرم مثلها من الرضاعة فأي امرأة تصير بسبب الرضاع اما او بنتا او اختا او عمة او خالة او بنت اخ او بنت اخت يحرم الزلوج منها بالاتفاق .

د ـ العدة : لا يجوز العقد عليها كالمتزوجة تماما سواء كان معتدة من وفاة او طلاق رجعي او بائن .

هـ ـ الاحرام : المحرم للحج او للعمرة لا يتزوج .

و ـ الزنا .

ز ـ عدد الزوجات باكثر من اربعة .

ر ـ اللعان : اذا قذف رجل زوجته بالزنا أو نفى من ولد على فراشه واكذبته هي ولا بينه له جاز له ان يلاعنها .

ق ـ عدد الطلاق : اي الرجل الذي طلق زوجته ثلاثا بينهما رجعتان حرمت عليه ولا تحل له حتى تنكح زوجاً آخر .

ف ـ اختلاف الدين لا يجوز للمسلم ولا للمسلمة التزويج من الاكتاب سماوية لهم وللمسلم ان يتزوج الكتابية (النصرانية او اليهودية) ولا يجوز للمسلمة ان تتزوج كتابيا (98) .

ولهذا النظام نسق الطلاق حيث أقر القرآن مبدأ الطلاق اذ هو الحل الاخير للضرر الذي يصيب احد الزوجين او هما معاً وبذلك لا يعرف الاسلام الابدية في عقد الزواج وهو عقد مشاركة في حياة اريد لها ان تكون مطمئنة وقائمـــة على المودة والرحمة وجعله ثلاث مرات مرة بعد اخرى « الطلاق مرتان » فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي بعد المرة الاولى او الثانية يكون الامر اما امساك في انسانية وتهذيب واما مفارقة وتسريح في انسانية وتهذيب كذلك أي لا يكون هناك ضـرر على الاقل في استمـرار المعاشـرة الزوجية كما لا تكون هناك سوء معاملة عند المفارقة واباح عند سوء المعاشرة وخروج الحياة الزوجية عن المألوف والمعروف وتضررت الزوجة بها ان يسترد مهر زوجته كلا او بعضا منه (99) ٠

والطلاق اما ان يكون بائناً او رجعياً ٠ البائن يفسخ الزواج بصورة مباشرة ولا عودة عنه اطلاقا الا (في الحالات التالية) اذا تم قبل الدخول ، أو اذا كان نتيجة الخلع ، والابراء ، اذا كان ثالثاً طلاق رجعي انقلب الى طلاق بائن اما اذا حصل الدخول بعد عقد الزواج فالطلاق لا يمكن ان يكون الا رجعيا يمكنه العودة عنه ومعاودة الحياة الزوجية قبل انقضاء فترة ثلاثة قروء هي عدة الزوجة دون ان يكون بحاجة الى عقد ومهر جديدين فاذا انقضت دون ان يعود الزوج عن الطلاق اصبح طلاقه بائناً لا يصبح معه العودة الا بعقد ومهر جديدين (100) ٠

وهناك نسق التنشئة الاجتماعية الاسلامية الذي ينطوي على تعليم الابناء التربية الدينية والابتعاد عن الخلق الجاهلية الاولى ٠

2 ـ النظام الديني :

صهر هذا النظام الفروقات التي كان الناس يمارسها في المرحلة الجاهلية كالعصبية القبلية فحلت العقيدة الدينية محل الدم واوضح المساواة مقام التفاخر والتقوى فكان النسب ووحدة الكلمة والاتفاق مكان التشتت والافتراق ٠

اما مصادر هذا النظام فهي ما يلي :

أ ـ القرآن : الذي هو الكتاب المقدس للمسلمين وناظم شؤونهم الدينية والدنيوية •

ب ـ الحديث والسنة : كل ما آثر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير فالحديث يشير الى القول والسنة تشير الى العمل والسكوت عن العمل وللحديث انواع هي الصحيح والحسن والضعيف •

جـ ـ الفقه : اي الفهم والمعرفة ويعني ايضا العلم بالاحكام الشرعية من حيث استنباطها من الادلة التفصيلية وهي ما اخذ الشرع من قرآن وسنة وجماع وقياس وعلى الفقيه ان يسند الاحكام الى ادلتها ويدخل الفقه في تنظيم العبادات من صلاة وزكاة وصيام وحج وتنظيم امور الدنيا وهي اما عقوبات او مناكحات او معاملات • ويدخل في الفقه ايضاً القوانين التي تنظم ادارة الدولة ودستورها واصول الحرب •

اما مصادر الفقه الاسلامي فهي ما يلي :

آ ـ القرآن : فهو اساس التشريع الاسلامي •

ب ـ السنة : اي اتفاق الفقراء والمجتهدين على حكم معين •

ج ـ الاجماع : اي اتفاق الفقراء والمجتهدين على حكم معين •

والاجماع نوعان هما قولي وسكوتي ، الاول يكون بتداول الرأي واتفاق صريح مع العلماء والثاني يكون بان يفتي احدهم بحكم على علم بقية علماء العصر •

د ـ القياس : وهو الحاق امر بآخر في الحكم الشرعي ولا يشترط فيه اتفاق كلمة العلماء بل لكل مجتهد ان يقيس بنظره الخاص في كل حادثة بلا نص عليها في الكتاب او السنة او الاجماع •

في الواقع (دعى النظام الديني الاسلامي) الى عبادة الله الواحد القيوم الكلي القدرة يدعو الانسان الى الطاعة والتسليم المطلق الى الاسلام اذ ان الله كريم رحيم يعد عبادة ومن سلم امره اليه اي المسلم بالجنة وبعث في قلبه الايمان والثقة وبوعد الله . وهو لا ينهي المسلم عن السعي وراء خيرات هذه الدنيا انما بالشكر تدوم النعم اذ ان الله هو واهب الاشياء ومقسم الارزاق وهذا الموقف وهذه القناعة الداخلية لا تلزم صاحبها الا بالدعاء لله والشكر له والسير على تعاليمه ووصاياه والجهاد في سبيله حتى يدعو اليه نبيه ورسوله والاعتصام بمكارم الاخلاق والالتزام بحبل الفضيلة والتصدق للغير في اي لون أو جنس كانوا وفقا للتقاليد العربية المرعية والرفق بالمرأة (101) .

3 ـ النظام السياسي :

تمثل الخلافة منصب رئاسة الدولة الاسلامية والواقع ان الخليفة يجمع في شخصه السلطتين الدينية والدنيوية فهو امام المسلمين في صلاتهم وامرهم في جهادهم ورئيسهم في اداراتهم وقضائهم وبالجملة صاحب الولاية العامة عليهم .

اما شروط الخلافة فتنقسم الى قسمين هما شروط اصيلة واخرى اكمالية :

أ ـ الشروط الاصيلة :

1 ـ الحرية : اي ان يكون حراً وذلك ان العبد لا يملك نفسه .
2 ـ الذكورة : اي عدم اجازة الخلافة للمرأة .
3 ـ البلوغ : لان البلوغ شرط لانعقاد البيعة .
4 ـ سلامة العقل : فلا يجوز ان يبايع بالخلافة لمن يغلب عليه الجنون .
5 ـ سلامة الحواس والاعضاء .
6 ـ الاسلام .

ب ـ العدالة : اي ان يكون الخليفة صادق اللهجة ظاهر الامانة عفيفاً عن المحارم •

2 ـ العلم : أي ان الخليفة يجتهد في امور المسلمين •

3 ـ النزاهة : أي الائتمان على احوال المسلمين •

4 ـ الشجاعة : اي ان يكون قائدهم الاعلى لذا ينبغي ان يكون شجاعاً •

5 ـ الرأي : أي الموجه لسياسة المسلمين ومدبر امورهم لذا يجب ان يكون ذكياً وحكيماً (102) •

وكانت سياسة الدولة الاسلامية في مرحلتها الاولى ترمي الى توحيد الجزيرة العربية ومنها القبائل العربية في امة واحدة •

وكان النظام السياسي يستخدم مبدأ الشورى أي أخذ رأي الناس في الشؤون المتعلقة بالامور الدنيوية وشؤون الحكم وكل الامور التي يتعرض لها الناس في حياتهم اليومية وفي بعض المناسبات والظروف الخاصة بهم •

4 ـ النظام الاداري :

ظهر هذا النظام عندما تشكلت الدولة الاسلامية وزال النظام القبلي • وفي ظل هذه الدولة كان الخليفة هو الرئيس الاعلى للحكومة وكان يساعده في الحكم مجلس من الشيوخ يتألف من كبار الصحابة الذين كانوا يعتقدون اجتماعاتهم في المسجد الكبير ويساعدهم في الغالب اشراف المدينة وشيوخ البدو الموجودون فيها وكان الخليفة يعهد الى عدد من الصحابة بمهام خاصة (103) •

ثم قسمت الدولة الاسلامية (في عهد عمر بن الخطاب) الى ولايات ومقاطعات واقام على رأس كل ولاية ومقاطعة حاكماً يختاره ويستمد سلطته منه ويسمى عاملا وهناك مساعد للعامل يعاونه في تدبير الشؤون المالية والادارية ثم كانت هناك الدواوين أي سجلات لضبط واردات الدولة

والاموال المدفقة الى خزينتها في البلاد المفتوحة وتسجيل اسماء المحاربين •
وكان اول ديوان يوضع في الاسلام هو ديوان العطاء •104• وكان هناك
ثلاثة انواع رئيسية من الدواوين هي :

أ ـ ديوان الخراج ويسجل فيه ما يرد الى بيت المال وما يفرض لكل منهم من العطاء •

ب ـ ديوان الرسائل الذي تسجل فيه الرسائل التي ترد من الولاة •

ج ـ ديوان الايرادات الذي يسجل فيه وادات الدولة •

د ـ ديوان الطراز الذي يهتم بنسج الثياب وحياكتها •

هـ ـ ديوان الخاتم الذي يعرف الان بأسم قلم الارشيف • (105) وبشكل ادق : بدأ هذا النظام في الممارسة الفعلية بعد سقوط مكة واخضاع الجزيرة للحكم الاسلامي حيث عين النبي (ص) العمال على المدن الرئيسية والولايات واطلق على كل منهم اسم (الامير) ولقد ابقى عمر (رض) الذي يمكن ان يعتبر المؤسس الحقيقي للادارة السياسية في الاسلام على هذا اللقب (106) •

5 ـ النظام المالي :

كانت واردات الدولة الاسلامية في عهد النبي (ص) تأتي من المصادر التالية :

أ ـ الزكاة : وهي الضريبة الوحيدة التي تستوفى من المسلمين •

ب ـ الفيء : وهي ما يؤخذ من غير المسلمين صلحاً •

جـ ـ الغنيمة : وهي ما يؤخذ من غير المسلمين حرباً •

د ـ الخراج : وهي ضريبة الارض التي كانت تجيء من اهل الذمة •

هـ ـ الجزية وهي ضريبة الاعناق •

و ـ العشور : وهي اخذ العشر من السلع تجارة الكفارة التي يقدمون بها من دار الحرب الى دار السلم اذا اشترط عليهم ذلك .

ويفرض الخراج على الارض التي فتحها المسلمون عنوة فملكوها واصلحوا اهلها على ان يتركوهم فيها بخراج معلوم يردونه الى بيت مال المسلمين ولم يكن الخراج ايرادا ثابتا للدولة اذا كانت ضريبة الاطيان تقل حسب الاهتمام بالتعمير واصلاح الجسور والخلجان وتحسين وسائل الري كما ان خزينة الرؤس كانت تتناقص بالتوالي لدخول اهل الولايات في الاسلام كما كانت هناك ثلاثة انواع من الاراضي لا يفرض عليها الخراج وانما يدفع عنها صاحبها عشر ثمارها وغلاتها وهي على النحو التالي :

1 ـ الاراضي التي اسلم اهلها وهم عليها بدون حرب .

2 ـ الارض التي ملكها المسلمون عنوة وقهراً قسمها الخليفة على الفاتحين فهذه ارض عشر ولا يجوز ان يوضع عليها خراج .

3 ـ الارض التي كانت تؤخذ من المشركين عنوة وهذه تعتبر غنيمة تقسم بين الفاتحين ويدفعون عنها العشر من غلتها وحينئذ تكون ارض عشر لا يوضع عليها خراج (107) .

ولم تكن ايرادات الدولة لمنفعة الخليفة أو ثرائه بل لخير الناس جميعا وكانت الزكاة تجمع من الاغنياء لاغاثة الفقراء وبالتالي لم يكن بيت المال في اوائل الخلفاء الراشدين بحاجة الى حراسة و سجلات حسابية فالعشور كانت توزع على الفقراء حال ورودها او تنفق على الجنود المدافعين عن الدولة وكذلك كانت توزع غنائم الحرب بالتساوي بين الجميع سواء منهم الصغير او الكبير او الذكور او الاناث ، او العبد او الحر ان هذه التوزيعات اضخم من ان تضبط بصورة عملية استبدلت بها علاوات ثابتة واصبح لكل فرد من افراد الامة مرتب من الدخل العام على اساس مقياس تدرجي ولكن هذه الفائدة

لم تقتصر على المسلمين وحدهم بل شملت ايضا اهل الذمة اذ ابدوا الولاء او الامانة في الخدمة العامة • اما الخلفاء فلم تخصص لهم مصروفات سرية او علاوات استثنائية (108) •

6 ـ النظام القانوني :

يشمل هذا النظام ثلاثة انساق رئيسية هي ما يلي :

آ ـ النسق القضائي : عندما انتشرت الدعوة الاسلامية اذن الرسول لبعض الصحابة بالقضاء بين الناس بالكتاب والسنة والاجتهاد كما اذن لبعضهم الآخر بالفتوا وذلك بعد ان كان الرسول هو وحده قاضي المسلمين ليس لهم سواه وقد استحدث السجن بمعناه المعروف الان في عهد عمر بن الخطاب اذ كان الحبس لا يتعدى في عهد الرسول منع المتهم من الاختلاط بغيره وذلك بوضعه في بيت او مسجد وملازمة الخصم او من ينب عنه •

ب ـ نسق الحسبة : اي النظر فيما يتعلق بالنظام العام وفي الجنايات احيانا مما يحتاج الفصل فيها الى السرعة وكان القضاء والحسبة يسندان في بعض الاحيان الى رجل واحد •

جـ ـ نسق المظالم : وكانت وظيفة قاضي المظالم هي الفصل فيما استعصها من الاحكام على القاضي والمحتسب ولذلك كانت سلطته اعلى سلطة كل منهما كان لا ينعقد أي مجلس لصاحب المظالم الا بحضور خمس جماعات يحيطون به وهم على النحو التالي :

1 ـ الحماة والاعوان : وظيفتهم حماية المجلس والتغلب على من يلجأ الى القوة والعنف او الفرار من وجه القضاء •

2 ـ القضـاء والحكام : ومهنتهم تنحصر في الاشـارة على صاحب المظالم بأقوم الطرق لرد الحقوق الى اصحابها •

3 ـ الفقهاء : واليهم يرجع قاض المظالم فيما اشـــكل عليه من المســائل الشرعية •

4 ـ الكتاب : ويقومون بتدوين ما يجري بين الخصوم واثبات ما لهم وما عليهم من الحقوق •

5 ـ الشهود ووظيفتهم الشهادة على ان ما اصدره القاضي من الاحكام لا ينافي في الحق والعدل (109) •

وكان يتولى القضاء قضاة مدنيون يعينهم الخليفة وكان هؤلاء مستقلين عن الامراء وكان عمر أول خليفة في الاسلام عين المرتبات للقضاء وجعل مناصبهم مستقلة عن مناصب الموظفين التنفيذيين واطلق عليهم اسم (الحكام) واحدث عمر العسس والخفر غير ان الشرطة لم تؤسس بصورة نظامية الا في عهد علي الذي شكل حرساً بلدياً سماه الشرطة واطلق على رئيسها اسم صاحب الشرطة (110) •

7 ـ النظام العسكري :

كان الجيش (في الدولة الاســلامية) يتألف من المجنـدين البدو والمتطوعين الذين كانوا في معظمهم يؤخذون من المدينة والطائف والمدن الاخرى وكانت مرتباتهم تدفع في بادىء الامر من الاعشـــار ومن ثم من الاعشار والضرائب معاً وفي بادىء الامر ايضا كان الخليفة يعين القائد العام فقط وكان على هذا ان يختار ضباطه وان يؤم الناس في الصلاة يومياً بوصفه ممثلا للخليفة • واذا اتحدت عدة فرق من الجيش فقد كان الخليفة يعين بوضوح القائد الذي يجب ان يؤم المصلين وكان هذا التعيين دلالة على منصبه كقائد عام للجميع •

وقد شرع عمر في اواخر ايام ادارته في تعين صغار الضباط كالعرفاء وغيرهم وكان جزاء الاخلال بالنظام والجبن في ساحة القتال التشهير وتمزيق

العمامة على رأس المذنب وهو عقاب كان يعتبر في تلك الايام عاراً كبيراً على من ينزل به وكان الجيش يتألف من الفرسان والمشاة فأما الفرسان فكانوا يسلحون بالدروع والسيوف والرماح الطويلة بينما كان المشاة يسلحون بالدروع والرماح والسيوف او بالدروع وبالاقواس والنبال وكان رماة السهام يؤلفون العنصر الاهم بين المشاة الذين كانوا ينتظمون عادة في ثلاثة صفوف طويلة ويتقدمهم الرماحون لصد هجمات الفرسان ويتبعهم حاملوا السهام اما الفرسان فكانوا يوضعـون على جناحين الايمن والايسر ثم تبدأ المعركة بالمناهدة والمبارزات الفردية (111) •

8 ـ النظام الساني (اللغوي) :

تعتبر اللغة مظهر الحياة العقلية للمجتمع ومرآة تطوره الاجتماعي • وقد كانت اللغة العربية في المجتمع القبلي قبل الاسلام مفككة العرى متعددة اللهجات شأنها في ذلك شأن القبائل الجاهلية المخلفة فقد تستعمل قبيلة كلمة لا تستعملها القبيلة الاخرى او تستعمل غيرها ومن الاسباب التي ادت الى هذه البلبلة اللغوية تباعد القبائل ووفرة المفردات وكثرة الالفاظ والمترادفات على ان ابرز اللهجات التي قدر لها الغلبة(112) • وقد بدأ توحيد هذه اللهجات المختلفة في الاسلام واستمر هذا العمل في الاسلام ولكن انصراف العرب في صدر الاسلام الى الجهاد والاعمال الحربية ونشر الدعوة اليها عن العناية بالعلوم اللغوية واللسانية ولم يبدأوا نشاطهم النقلي والتنظيمي الا في الدور الثاني الذي يشمل القرون الثلاثة الاولى وبعد ان بلغوا مرحلة من الرقي الاجتماعي تحتم عليهم ان يطوروا لغتهم وان يخصصوها لقواعد تنظيمية خصوصاً بعد ما شعروا بان هذه اللغة معرضة للفساد والضياع • اما العوامل التي جعلتهم يولون لغتهم هذه اهتماماً خاصاً في انها (أي هذه اللغة) لغة القرآن فضلا عن انها لغتهم القومية •

اما مصادر تهذيبهم للغة هي :

1 ـ القرآن : وقد استعمل الفاظاً لم يكن يستعملها الجاهلون وخصص الفاظاً لمعان لم يكن يستعملها الجاهليـون واستعـارات ومجازات لم يستعملوها .

2 ـ الشعر العربي القديم خاصة في ما يتصل بنوع المعيشة الجاهلية .

3 ـ اعراب البـادية حيث ، رحلوا العرب اليهم يسـألونهم عن الكلمات والمفردات بعد ذلك جاء علماء النحو والصرف ففلسفوا اللغة العربية .

وهنالك ظاهرة جديرة بالطرح في هذا المقام وهي ان الشعر انحدر في المرحلة الاسـلامية الاولى (في عهد النبي) لأنه لم يشجعها بسبب اثارتها للعصبيات وقيادتها للتناحر القبلي وايقاظ الشـعور القبلي والاحقاد ولم ترتفع رنة القافية في العصر الاسلامي الاول الا للدفاع عن الاسلام والرد على شعراء قريش الذين كانوا يهجون النبي ودينه (113) غير ان الاسلام اثرا جمالا في الشعر تأثيراً واضحاً فلقد صور معانيه واغراضه فلم يعد وصفاً للفرس أو للناقة أو للوحة صادقة صيد أو مدحاً يستدر الأكف الخيرة ويهز اعطاف الممدوحين كما لم يعد تغنيا بايام الجاهلية وامجاد القبائل الحربية ولم يكن بحال من الاحوال تجاهلاً أثر القرآن لا سيما في الشعر الاسلامي الاول فلقد انسابت على السنة الشعراء الفاظه العذبة اللينة الرقيقة وتسللت الى البناء الفقه للقصيدة مفردات جديدة كالصلاة وجبريل والجنة فهي مفردات حملها الدين الجديد معه (114) .

بعد هذا العرض المقتضب لأنظمة بنية المجتمع العـربي في المرحلة الاسلامية نود ان نشير الى انه طرأ تغير على حركة انظمة المجتمع العربي بسبب خضوعها لمؤثرات اجتماعية وسياسية فبعد مرحلة الخلفاء الراشدين يقول احمد امين رجعت العصبية القبلية في عهد الامويين كما كانت في الجاهلية

وكان بينهم بني هاشم في الاسلام كالذي كان بينهم في الجاهلية فخر الامويين بالدهاء والحكم وكثرة الخطباء والشعراء ورد عليهم بنو هاشم يكاثرونهم في ذلك وكان جدالهم ومفاخرهم صورة صادقة للسنافرة في الجاهلية وعاد النزاع في الاسلام بين القحطانيين والعدنانيين مكان في كل قطر عداء وضروب بين النوعين واتخذوا في كل مجتمع اسامي مختلفة ففي خراسان كانت الحرب بين الازدوتسيم والاولون يسنيون والاخرون عدنانيون وفي الشام كانت الحرب بين كلب وقيس والاولون يمنيون والاخرون عدنانيون ومثل ذلك في الاندلس ومثل ذلك في العراق (115) . بالاضافة الى العصبية القبلية ظهرت عصبية المدن : فقد كان عرب كل مدينة يتعصبون لمدينتهم ويفتخرون بسيزاتها وبرجالها وعلمائها وفقهائها وقد بدأت هذه العصبيـة في الظهور منذ تأسيس البصرة والكوفة والفسطاط .

وبناء على تعصب الامويين لبعض القبـائل الاخرى مالوا الى الفرق الاسلامية التي لا تتعصب للنظام الديني بشكل حاد لها لمرجئة الاولى التي كانت ترى كل شيء متوقفا على الايمان الذي لا يضر معه العمل ولا ينفع بدونه وكانت الجبرية من الطرق التي استندت اليها الدولة الاموية في حماية نظامها وزاد اعتمادها عليها بعد اتجاه المرجئة الى اسلوب العمل العنيف(116) .

اما العوامل التي عملت على بروز النظام القبلي وهيمنة على بقية الانظمة هي جذوره القديمة في العصر الجاهلي وحب السلطة من قبل بني امية ونزاعاتهم القديمة والمستمرة مع بني هاشم الذين كانوا سادة النظام الديني الا ان الفرق الجوهري بين سيادة النظام القبلي في العصر الجاهلي عن العصر الاموي هو امتزاج النظام القبلي مع النظام السياسي والعمل معا لصالح القبيلة الحاكمة وتسخيرها لتعزيز مكانة الامويين في الحكم اما النظام الديني فلم يسمح له النظام القبلي بالمحافظة على موقعه القيادي لبقية انظمة بنية المجتمع العربي بل سخره لصالح النظام القبلي وحماية مصالحه . فازدواج النظام القبلي

بالسياسي اصبح موجهاً لصالح القبيلة الحاكمة متستراً (هذا الازدواج) بغطاء النظام الديني ومسخراً النظام الاقتصادي والاداري والعسكري لصالح ازدواج النظامين مما نتج عن ذلك الغاء مبدأ الشورى الذي كان اساس انتخاب الخليفة فظهر نظام الوراثة واصبحت الخلافة الاموية اقرب الى السياسة منها الى الدين وفي ضوء هذا الالغاء لم تبق الخلافة ممثلة من قبل المجتمع بل تعني انها موروثة واصبحت الحكومة الاموية او توقرا طية تشوبها حرية الكلام التي كان يملكها عرب الصحراء والعلماء والاتقياء والصالحون الذين كانوا يستطيعون بتلاوة اية من القرآن الكريم او بيت شعر شاعر ان يغيّروا من مزاج الخليفة (117) .

ولما دخل في الاسلام غير العرب واعتمد الامويون على النظام القبلي القرابي في الحكم وسخروا الدين لصالح النظام القبلي والسياسي ظهرت حركات وثورات ضد هيمنة النظام القبلي . الذي ظهر فيه النظام السياسي ليقود بقية انظمة بنية المجتمع العربي وتسيرها لصالح الهيئة السياسية دون تميز قبلي أوغيرهم ولما كان المجتمع العربي يدين بالديانة الاسلامية فقد استغل النظام السياسي النظام الديني لصالحه ولتعزيز مكانته في بنية المجتمع ولما انتهت الخلافة العباسية وخضع المجتمع العربي للسيطرة الاجنبية حافظ النظام الديني على تماسك العرب وبقى النظام اللغوي (الساني) كأداة للتخاطب بين افراد المجتمع العربي اما بقية الانظمة فقد خضعت بشكل مباشر للسيطرة الاجنبية .

اخيرا يمكن ان نلخص بنية المجتمع العربي ونقول بانها لم تتقولب وتطبع بأي قالب او طابع خارجي اجنبي على الرغم من سياتها على مجتمعات ارقى منها مدنية اوحضارة وخضوعها لبنيات اقوى منها تماسكا وعنفا . اجل انها تبدلت انما I قيادة انظمتها (من سيادة النظام القبلي الى الديني ومن ثم القبلي السيامي وبعدها السياسي واخيراً السيطرة الاجنبية) وليس في

هيكلها الخارجي حيث لم يسلخ النظام الديني منها ويحل محله نظام اخر او لم ينفصل النظام اللغوي عنها ويحل محلها نظام اخر جديد عليها كما حصل بعد الحرب الصليبية وغزو التاتار وغيرهم • ان بنية المجتمع العربي امتدت الى مجتمعات اوسع من المجتمع العربي وتقلصت في سيطرتها على المجتمعات التي خضعت لها ، اي حصلت عملية مد وجزر جغرافيا وسياسيا انما ليست بنيويا ، وهذا يعني انها قابلة لامتصاص ما ينفعها وافراز او طرح ما يضرها فتمتد لبسط حجمها وتتقلص لتحمي مضمونها مع المحافظة على جوهرها •

مراجع الفصل

1 ـ سالم السيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » الجزء الاول دار المعارف بمصر ص 83-84 ، 1968

2 ـ بروكلمان كارل « تاريخ الادب العربي » ترجمة عبد الحليم النجار الجزء الاول دار المعارف بمصر ص 41-42 ، 1959

3 ـ حتي فيليب « تاريخ العرب » ترجمة ادورد جرجي وجبرائيل جبور الجزء الاول دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع بيروت ص 117 ، 1961

4 ـ الاسد ناصر الدين « مصادرات الشـــعر الجاهلي » دار المعارف بمصر ص 16-17 ، 1962

5 ـ المصدر السابق ص 33

6 ـ المصدر السابق ص 51-52

7 ـ المصدر السابق ص 60

8 ـ بروكلمان كارل « تاريخ الادب العربي » الجزء الاول ص 63

9 ـ المصدر السابق ص 63

10ـ ســـالم الســـيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » الجزء الاول ص 611

11ـ كحالة عمر رضا « دراسات اجتماعية في العصــور الاســلامية المطبعة التعاونية بدمشق ، ص 177-179 ، 1973

12ـ المصدر السابق ، ص 184

13ـ سالم السيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » الجزء الاول ص 617

14ـ زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الثالث دار الهلال القاهرة ، ص 254-255 ، 1958

15ـ ضيف شوقي « العصر الجاهلي » دار المعارف بمصر ، القاهرة ص 72 ، 1960
16ـ زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاســـلامي » الجزء الثالث ، دار الهـلال القاهرة ، ص 40 1947
17ـ حتي فيليب « تاريخ العرب » ترجمة محمد مبروك نافع مطبعة دار العالم العربي بالقاهرة ص 37 ، 1953
18ـ زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الرابع دار الهلال بالقاهرة ص 19 ، 1947
19ـ المصدر السابق ص 21
20ـ سالم السيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » الجزء الاول ص 573
21ـ المصدر السابق ص 574
22ـ زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الرابع ص 23
23ـ المصدر السابق ص 24
24ـ المصدر السابق ص 25
25ـ زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الخامس ص 37
26ـ حتي فيليب « تاريخ العرب » ص 36
37ـ المصدر السابق ص 36
28ـ المصدر السابق ص 36
29ـ طبانه بدوي « معلقات العرب » مكتبة الانجلوا المصرية ص 287 ، 1967
30ـ المصدر السابق ص 283ـ284
31ـ المصدر السابق ص 280ـ281
32ـ الاسد ناصر الدين « مصادر الشعر الجاهلي » ص 10
33ـ سالم السيد عبد العزيز « دراســـات في تاريخ العـــرب » الجزء الاول ص 600
34ـ بك الشيخ محمد الخضري « محاضرات تاريخ الامم الاسلامية » الجزء الاول مطبعة الاستقامة بالقاهرة ص 52ـ53 ، 1376 هـ
35ـ علي محمد كرد « الاسلام والحضارة العربية » الجزء الاول ، لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، ص 122ـ123 ، 1968
36ـ ضيف شوقي « العصر الجاهلي » دا رالمعارف بمصر ص 89
37ـ المصدر السابق ص 92
38ـ المصدر السابق ص 93ـ94
39ـ الكلبي ابن المنذر هشام بن محمد بن السائب « الاصنام » تحقيق احمد زكي الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ، ص 33 ، 1965

40- المصدر السابق ص 33
41- زيدان جرجي « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الثالث دار الهلال ص 275 ، 1958
42- جمعة محمد محمود « النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامعية » مطبعة العادة بالقاهرة ص 99-100 ، 1949
43- المصدر السابق ص 100-101
44- جرجي فيدان « تاريخ التمدن الاسلامي » الجزء الثالث ص 251
45- المصدر السابق ص 264
46- المصدر السابق ص 264
47- جمعة محمود « النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامية » ص 114
48- ســـــالم الســـــيد عبد العزيز « دراسات في تاريخ العرب » ص 628 ، 1968
49- المصدر السابق ص 628
50- المصدر السابق ص 628
51- المصدر السابق ص 630
52- حتي فيليت « تاريخ العرب » ص 115
53- المصدر السابق ص 117
54- هبو احمد رحيم « تاريخ العرب قبل الاسلام » منشـــورات جامعة حلب ص 355-356 ، 1980
55- المصدر السابق ص 657-658
56- المصدر السابق ص 653
57- المصدر السابق ص 659-664
58- غلوب جون باجوت « الفتوحات العربية الكبرى » تعريب خيري حماد مكتبة المثنى ببغداد ص 37-38 ، 1963
59- حطب زهير « تطـــور بنى الاسرة العربية » معهد الانماء العـــربي بيروت ص 74 ، 1976
60- المصدر السابق ص 75
61- الافغاني سعيد « اسواق العرب » دار الفكر بدمشق ص 46-47 ، 1960
62- المصدر السابق ص 48
63- المصدر السابق ص 49
64- المصدر السابق ص 50
65- المصدر السابق ص 50

66- المصدر السابق ص 51
67- المصدر السابق ص 51
68- علي جواد « تاريخ العرب قبل الاسلام » الجزء الثاني مطبعة المجمع العراقي بغداد ص 182 ، 1960
69- المصدر السابق ص 206
70- المصدر السابق ص 200
71- هبو احمد رحيم « تاريخ العرب قبل الاسلام » ص 275
72- المصدر السابق ص 279
73- جمعة محمد محمود ، ص 145
74- غلوب جون باجوت ص 23
75- المصدر السابق ص 27
76- المصدر السابق ص 32-33
77- جمعه محمد محمود ص 166
78- المصدر السابق ص 170
79- بك محمد الخضري ص 45
80- المصدر السابق ص 44-46
81- مقدمة تاريخ ابن خلدون ، المجلد الاول مكتبة المدينة ودار الكتاب اللبناني ص 1055 ، 1961
82- سيد بول ل ٠ م « تاريخ العرب العـــام » تعريب عادل زعيتر دار الكتب العربية مصر ، ص 63-64 ، 1948
83- تاريخ العلاقة ابن خلدون ، المجلد الاول ص 278
84- حسن ابراهيم حسن « تاريخ الاسلام » الجزء الاول مكتبة النهضة المصرية ص 194 ، 1959
85- المصدر السابق ص 196
86- عبد الواحد مصطفى « شخصية المســـلم » مكتبة عمار بالقاهرة ص 5 ، 1970
87- المصدر السابق ص 31
88- المصدر السابق ص 40
89- المصدر السابق ص 53
90- ديورانت رول « قصة الحضارة » ترجمة محمد بدران الجزء الثاني المجلد الرابع لجنة التاليف والترجمة والنشر مصر ، ص 27 ، 1964
91- امين احمد « فجر الاســـلام » دار الكتاب العـربي بيروت ص 71-74 ، 1969

92- الرفاعي انور « الاســـــلام في حضــــــارته ونظمه » دار الفكـر بيروت ص 240–241 ، 1973

93- المصدر السابق ص 241–242

94- نتنج التوني « العرب » تعريب راشـــــد البداوي ، مكتبـة الجلو المصرية ص 68 ، 1974

95- شلبي محمد « تاريخ الاســــلام » الجزء الاول مكتبة النهضــــة المصرية ص 178 ، 1966

96- علي محمد كرد « الاسلام والحضارة العربية » الجزء الاول لجنة التاليف والترجمة بالقاهرة ص 150 ، 1968

97- حتي فيليب « تاريخ العرب » ص 175–176

98- مغنية محمد جواد « الفقه على المذاهب الخمسة » دار العلم للملايين بيروت ، ص 307–320

99- البهي محمد « منهج القرآن في تطــوير المجتمع » دار الفكـر القـــاهرة ص 46–47 ، 1974

100- خطب زهير « تطوير بين الاسرة العربية » معهد الانماء العربي بيروت ، ص 98–99 ، 1976

101- بروي ادوار واخرين « تاريخ الحضارات العامة » تعريب يوسف داغر وفريد داغر ، المجلد الثـــالث ، منشـــورات عويدات بيروت ص 112 ، 1965

102- الرافعي مصطفى « حضارة العرب » دار الكتاب اللبناني بيروت ص 102 ، 1960

103- علي سيد امير « مختصر تاريخ العرب » ترجمة عفيف البعلبكي دار العلم للملايين بيروت ، ص 63–64 ، 1961

104- الرافعي مصطفى ص 46

105- شرف محمد جلال ومحمد علي عبد المعطي « الفكر السياسي في الاسلام دار الجامعات المصرية ص 140 ، 1978

106- علي سيد امير ، ص 67–68

107- شرف محمد جلال ومحمد علي عبد المعطي ص 146–147

108– علي سيد امير ص 66
109– شرف محمد جلال ومحمد علي عبد المعطي ص 162
110– علي سيد امير ص 69
111– المرجع السابق ص 71
112– الرافعي مصطفى ص 80
113– المرجع السابق ص 84
114– المرجع السابق ص 84
115– امين احمد « فجر الاسلام » دار الكتاب العربي بيروت ص 79 ، 1969
116– القاضي النعمان « الفرق الاسلامية » دار المعارف بمصر ص 85 ، 1970
117– علي سيد امير ص 352

الفصل الثاني
الفكر الاجتماعي

اسهامات العرب فى الفكر الاجتماعي

لا يخلو مجتمع متمدن او متحضر من ثقافة اجتماعية حية نابضة تخدم المجتمع الانسـاني ولا من كُتّاب يعكسون اتجاهاتها الفكرية وحياتها الاجتمـاعية • ولما كان المجتمع العـربي في الفترة ما بين القرن الثـامن والثاني عشر ميلادي يمثل مرحلة ثقافية متقدمة حضارياً ومدنية فقد ساعدت (هذه المرحلة) على ظهور مفكرين يعكسـون المناخ الثقافي لتلك الفترة كالجاحظ والفارابي وابن حيان التوحيدي وابن علي مسكوبة واخوان الصفا والغزالي وابن خلدون وغيرهم •

ولما كانت معلومات وافكار المفكرين قضى عليها اكثر من ثمانية قرون فقد يضن البعض بأنها تمثل تاريخا فكريا مضى عليه الزمن ، أو أنها ثقافة سادت ثم بادت ولا حاجة لمراجعتها او الاستفادة منها في الوقت الحاضر الا أن الحالة ليست كذلك في علم الاجتماع (الذي ظهر في القرن العشرين) فهو يستعين بالدراسات التاريخية لكي يستخلص منها حقائق اجتماعية ليحدد مراحل تطور المجتمعات الانسانية (وهذا ما قام به عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر والعالم السـوفيتي بيتروم سروكن) اما بالنسبة الى معطيات المفكرين القدامى فانهم يستخدمونها لكشف مراحل تطور الفكر الاجتماعي في المجتمع الانساني (وهذا ما قام به كل من هاورد بيكروداني مارتنديل) •

وبناء على ذلك فقد توصل كُتّاب ومنظري علم الاجتماع الى تأسيس عدة مدارس واتجاهات فكرية تعكس اسـهامات الفرد في الحياة اليومية ومؤثراتها عليه وكيف يفكر الفرد داخل المجتمع ، منها التطورية البايولوجية والميكانيكية والنفسية والوضعية والوظيفية والصراعية والرمزية والبنائية والتبادلية وغيرها .

وهناك اعتقاد سائد في المجتمع العربي مفاده بأن كل عطاء فكري يمثل مرحلة تاريخية ماضية يعني تراثا مستهلكا او ميتا او جامدا لأنه لا يمثل المرحلة الاجتماعية الراهنة او انه لا يساعد افراد المجتمع على حل مشاكلهم التي يعيشونها في الوقت الحاضر فاتخذوا موقعا سلبيا منه وقسم اخر من الناس اتخذ نفس الموقف انما بسبب انبهارهم بالثقافات الاجنبية المعاصرة وهناك فئة ثالثة لم تتخذ موقفا سلبيا من الفكر الاجتماعي القديم بل يطالبون بتكوين ثقافة تعكس حاضرهم وتعالج مشاكلهم المعاصرة بعيدا عن ثقافة مجتمعها الماضية ومؤثرات الثقافة الاجنبية . أما بالنسبة الى هذه الدراسة فانها تقدم نموذجا من كتابات العرب الذين طرحوا افكارهم بشكل رصين عكست قدراتهم الابداعية في التفكير والتصوير الاجتماعي وقابليتهم في تبؤ مراكز فكرية قيادية رائدة اضافة الى ذلك فان الفكر الرصين يعكس مقومات حياة المجتمع الانساني بغض النظر عن اختلاف الاقاليم والازمنة . وان هدف هذه الدراسة لا يصبو الى سلخ الفكر الاجتماعي الذي ظهر في المجتمع العربي من الفكر الاجتماعي الانساني انما هدفها هو البحث عن اشتات الافكار الاجتماعية التي قالها المفكرون العرب وجمعها وتبويبها تحت اسم اتجاهات فكرية تمثل مدارس الفكر الحديثة في علم الاجتماع دون تضخيم كتاباتهم او اعطائها تفسيراً ابعد عن اطارها . في الواقع الهدف الاساسي هو ابراز افكار الكُتّاب العرب القدامى التي درست العقل البشري والنفس الفردية وأثر المجتمع على طريقة تفكير وعيش الفرد داخله وخاصة التي

استخدمت اساليب مبتكرة في دراستها تسمى في الوقت الحاضر بالمنهج العلمي (كالاستبطان والشك والتجربة والمقارنة التشبيهية) ولم تبني هذه الدراسة فكرا اجتماعيا اقليميا او قوميا بل أوضحت درجة مساهمة الكـُتـّاب العرب في الفكر الانساني وطريقة تغذيته بأفكار ومقدرات خلاقة مبدعه يمكن الاستفادة منها في الوقت الحاضر .

هذا من جانب ، واذا استعرضنا الفكر الاجتماعي في علم الاجتماع المعاصر نجدُه يبحث ويدرس العلاقة التبادلية والصداقية واقامة المقارنات بين الانسان والحيوان والبناء الاجتماعي مع الجهاز الاداري فالكتابات الاجتماعية التي طرحها الكتاب العرب الذين سوف نذكرهم في دراستنا هذه لا تـُشـّل افكار جامدة او ميتة بل هي حية وذكية سبقت زمنها وتجاوزت علوم عصرها يمكن الاستفادة منها في الوقت الحاضر وهذا جانب آخر .

وهناك ملاحظـة جديرة بالطرح وهي ان الثقافـة الاجتماعية للكـُتـّاب العرب القدامى تشكل ثغرة فكرية في ثقافة دارسي علم الاجتماع في الوطن العربي بالوقت الحاضر لأن جل اهتمامهم منصب على الدراسات والنظريات الغربية بسبب نشوء هذا العلم (علم الاجتماع) في الغرب لذا لم يلتفتوا الى الدراسات الثاقبة ذات الجوهر الاجتماعي عند كتابهم القدامى .

في الواقع ان الاتجاهات الفكرية التي سوف تطرحها هذه الدراسة لا تعكس تسلسلها الزمني ولا اسبقية قائليها بل حسب مـوضوع تناولها ، فهناك اتجاهين تناولا المجتمع العربي بشكل خاص كالاتجاه العملي ، والاتجاه العقلي وهناك اتجاهات تناولت في دراستها المجتمع الانساني بشكل عام كالاتجاه البايولوجي والتنظيمي والتبادلي والسعادة الفردية والصراعي .

بعد هذا العرض الموجز نـنتقل الى طرح الاتجاهات وهي كما يلي :

1 ـ الاتجاه البايولوجي :

يشير هذا الاتجاه الى تفسير السلوك الانساني من خلال صفات حيوانية او تشبيه سلوك انساني بالسلوك الحيواني ، واساس هذا التفسير او التشبيه هو استخدام المعرفة الاجتماعية حول السلوك الحيواني او استخدام ملاحظات المفكرين لسلوك الحيونات التي تعيش معهم في نفس المحيط الايكولوجي ، وليس الغرض من كتابات الكتّاب العرب هو الحط من مكانة الانسان او تقليل شأنه أو سمعته الاجتماعية انما وجدوا تشابهاً بين السلوكين (الانساني والحيواني) ومما لاشك فيه انها طريقة علمية مأخوذ بها في العلوم الصرفة والانسانية معا الا وهي طريقة المقارنة لابراز الصفات المتشابهة والمتباينة بين الاثنين .

وسوف نرى ان هذا الاتجاه لم يأخذ المسار الكلي (اي مقارنة المجتمع الحيواني مع المجتمع الانساني) بل المسار الجزئي (اي مقارنة وحدة سلوكية انسية مع حيوانية او تشبيه مركز اجتماعي معين بأهم اعضاء جسم الانسان) فهي مقارنة جزئية وليست شاملة « وما هذه الدراسات المقدمة لنا من الجاحظ والفارابي واخوان الصفا الامرحلة اولية لهذا الاتجاه بيد انه للاسف لم يستمر في مسيرته ولم يتبنى من كتّاب لاحقين لكي يصل الى تكوين صورة متكاملة الجوانب في دراسته بين المجتمعين او السلوكين (الانساني والحيواني) .

نبدأ بطرح ما قاله الجاحظ (776 – 869 م) الذي شبه السلوك الحيواني بالسلوك الانساني وأبرز التشابه بينهما ولم يظهر اختلافهما فقد وجد تطابق السلوكين بشكل واضح وجلي عند الحمام وخاصة في السلوك الجنسي حيث وجد ما يلي هناك حمامة لا تريد الا ذكرها ووجد ايضا امرأة لا تمنع يد لامسى وحمامة لا تزيف الا بعد طرد شديد وشدة طلب وتزيف لا تريد الا زوجها وسيدها وحمامة لا تمنع شيئاً من الذكور وبالمقابل امرأة

لاول ذكر يريدها ساعة يقصد اليها وهناك نساء كذلك . ووجد حمامة لها زوجها وهي تمكن ذكراً اخر لا تعدوه ووجد مثله عند النساء ولاحظ تزيف لغير ذكر الحمامة وذكرها يراها ولا تفعل ذلك الا وذكرها يطير او يحضن ، وان هناك حمامة تقمط الحمام الذكور وحمامة تقمط الحمامة وحمامة تقمط انثى ولا تدع انثى تقمطها وذكر يقمط الذكر وتقمطه وذكراً يقمطها ولا يدعها تقمطه ؛ وانثى تزيف للذكور ولا تدع شيئاً منها يقمطها وهناك نساء تزني ابداً ويتساحقن ابداً ولا يتزوجن ابدا ومن الرجال من يلوط ويزني ابدا ولا يتزوج (1) .

اضافة الى ما تقدم فقد قارن الجاحظ قوة الانسان التناسلية بقوة الحمام التناسلية فوجد الاولى اضعف من الثانية وقال بهذا الخصوص وتلك الخصلة (القوة التناسلية لدى الحمام) يفوق بها جميع الحيوان لأن الانسان الذي هو اكثر الخلق في قوة الشهوة وفي دوامها في جميع السنة وارغب الحيوان في التصنع والغزل والتشكل والتفتل افرّ ما يكون اذا فرغ وعندها يركبه الفتور ويجب فراق الزوج الى ان يعود الى نشاطه وترجع اليه قوته والحمام انشط ما يكون وافرح واقوى ما يكون وامرح مع الزهو والشكل واللهو والجذل ابرد ما يكون الانسان وافتره واقطع ما يكون واقصره هذا وفي الانسان ضروب من القوى احدها فضل الشهوة والاخرى دوام الشهوة في جميع الدهر والاخرى قوة التصنع والتكلف وانت اذا جمعت خصاله كلها كانت دون قوة الحمام عند فراغه من حاجته وهذه فضيلة لا ينكرها احد ومزية لا يجحدها احد (2) .

المفكر العربي الثاني الذي ظهرت في كتاباته الاتجاه العضوي هو الفارابي (870 – 950 م) حيث شبه رئيس المدينة الفاضلة بقلب الانسان وهذا منحا يختلف عن منحا الجاحظ لانه (اي الفارابي) قارن بين الهيئة الحاكمة للمدينة الفاضلة وارتباطها بعضها ببعض مع اعضاء جسم الانسان

وكيفية ارتباطاتها بينما قارن الجاحظ (كما لاحظنا) السلوك الانساني مع السلوك الحيواني ولتبيان ذلك نعرض نصوص كلام الفارابي لنلاحظ الفرق بين مقارنته ومقارنة الجاحظ ، حيث قال في تشبيه رئيس المدينة الفاضلة بالعضو الرئيس في جسم الانسان « وكما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع اكمل اعضائه واتمها في نفسه وفيما يخصه وله من كل مايشارك فيه عضو اخر افضله ، ودونه ايضا اعضاء اخرى لما دونها ورياستها دون رياسة الاول ترأس وتراس كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه وله من كل ما شارك فيه غيره افضله ودونه قوم مرؤسون فيه ويرأسون كآخرين »(3) اما فضائل رئيس المدينة فقال فيها « وكما ان القلب يتكون اولا ثم يكون هو السبب في ان يكون سائر اعضاء البدن والسبب في ان تحصل لها قواها وان تترتب مراتبها فاذا اختل منها عضو كان المرفد مما يزيل عنه ذلك الاختلال وكذلك رئيس المدينة فينبغي ان يكون هو اولا ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها (4) . ويضيف الى ما تقدم فيقول « وكما ان الاعضاء التي تقرب من العضو الرئيسي تقوم من الافعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس بالطبع بما هو شرف وما هو دونها من الاعضاء ويقوم بالافعال بما هو دون ذلك في الشرف الى ان ينتهي الى الاعضاء التي يقوم بها من الافعال الاخرى كذلك الاجزاء التي تقرب من الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف من دونهم بما هو دون ذلك من الشرف الى ان ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال بأخسها » (5) .

وللمزيد من المقارنة فقد قال « فالقلب هو العضو الرئيسي الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر ويليه الدماغ فانه ايضا عضو رئيس ورئاسته ليست اولية لكن رئاسة ثانوية وذلك لانه يرأس بالقلب ويرأس سائر الاعضاء فانه يخدم القلب في نفسه وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود (القلب بالطبع) (6) .

معنى ذلك ان الاعمال التي يقوم بها باقي اعضاء الجسم دون القلب التي تخضع لعمل ووظيفة القلب الذي له الدور الكبير في تنشيط جميع اعضاء الجسم وان اهمية اعمال الاعضاء تتدرج حسب درجة اتصالها بالقلب ومساعدته في قيامه بوظائفه التنشيطية والحيوية ويجد الفارابي نفس العملية في جهاز المدينة الاداري حيث هناك رئيس يمثل القلب يقوم بجميع الوظائف التنشيطية والقيادية وله القدرة الكبيرة في السيطرة على جميع اجزاء هذا الجهاز . ففي جسم الانسان اعضاء قريبة من مركز القيادة الحيوية بأهمية افضل من الثانية لانها قريبة من مركز القيادة الحيوية ونفس الشيء (في نظر الفارابي) هناك مراكز ادارية قريبة من مركز الرئيس واخرى بعيدة عنه فالاولى تتمتع باهمية افضل من الثانية لانها قريبة من مركز الرئيس ولان أعمالها تكون مكملة لاعمال الرئيس ومساعده له وبشكل واضح كلما ابتعدت المراكز الادارية عن الرئيس قلت اهميتها ووظيفتها كذلك جسم الانسان كلما ابتعد احد اعضاء الجسم عن القلب قلت اهمية عمله بالنسبة للجسم وهكذا .

بعد هذه المقارنة ينتقل الفارابي الى مقارنة المدينة الفاضلة نفسها ليقارنها مع جسم الانسان وأعضائه فقد قال : والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون جميع الاعضاء على تتميم حياته والحفاظ عليه وكما ان للبدن اعضاء مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيسي وهو القلب واعضاءه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس واعضاء اخرى فيها قوى تفعل افعالها على حسب اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة وهذه المرتبة الثانية واعضاء اخرى تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين في المرتبة الثانية ثم هكذا الى ان تنتهي الى اعضاء تخدم ولا ترأس أصلا وكذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة

متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيس اخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة ويفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود به ذلك الرئيس وهؤلاء هم اولوا المراتب الاولى ودون هؤلاء قوم يفعلون على حسب اغراض هؤلاء هم في المرتبة الثانية ودون هؤلاء ايضا من يفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء ثم هكذا تترتب اجزاء المدينة الى أن تنتهي الى آخر فعل يفعلون على حسب اغراضهم فيكون هؤلاء الذين يخدمون ويكونون في ادنى المراتب ويكونون هم الاسفلين غير ان اعضاء البدن طبيعية والهيئات التي لها قوى طبيعية واجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطرة متفاضلة يصلح بها الانسان للانسان لشيء دون شيء غير انهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطرة التي لهم وحدها بل بالملكات الارادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها والقوى التي هي اعضاء البدن بالطبع فان نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية (7) .

من خلال هذا النص نجد مقارنة اوسع مما قام بها الفارابي نفسه عندما قارن رئيس المدينة بالقلب وهنا قام بمقارنة اعضاء الجسم مع المدينة بكامل اجهزتها الادارية واهمية هذه الاجهزة تتسلسل حسب درجة ارتباطها بالرئيس وان كل هيئة ادارية مرتبطة بعمل هيئة ادارية اعلى واسفل منها . وهو مكمل لها ولكن الاختلاف في درجة ونوع والعمل فهو مكمل لعمل الهيئة الادارية الذي أعلى منه ومتمم له ولكنه اقل منه درجة الا انه افضل من عمل الهيئة الادارية الذي هو اقل منه درجة فارتباط اعضاء البدن لا يعني تركيب مجموعة من الاجزاء بل ارتباط اعمال ووظائف مكملة واحدة للاخرى وان جميع وظائف الاعضاء مسخرة لخدمة القلب وكذلك بالنسبة للمدينة فان جميع الهيئات الادارية مسخرة لخدمة رئيسها وقد قسّم الفارابي اعضاء جسم الانسان الى قسمين استنادا الى خدماتهم وموقعها بالنسبة للقلب حيث هناك اعضاء تخدم وترأس واخرى تخدم ولا ترأس ، الاولى تأخذ مواقع

مهمة وجوهرية في جسم البدن والثانية تقدم خدمات للجسم وتترأس من قبل الاعضاء الاخرى الا أنها لا ترأس عضوا آخر لأنها تقع في اسفل التسلسل العضوي للجسم فلا ترأس عضواً اخر لعدم وجوده اصلا تحت رئاستها وكذلك في المدينة حيث هناك هيئات ادارية تقدم خدمات وترأس هيئات اقل منها درجة وعملا في الوقت نفســـه لانها تتبؤ مركزاً قريباً من الرئيس وان خدماتها ذات اهمية كبيرة لاعمال الرئيس خاصة وحركة الجسم عامة وهناك هيئات ادارية تقدم خدمات فقط ولا ترأس اية هيئات ادارية اخرى لانها تقع في ادنى موقع من موقع المدينة .

اضافة الى ذلك فقد قسم الفارابي اعضاء الجســـم الى نوعين حسب اتصالها بالعضو الرئيسي حيث هناك اعضاء تتصل مباشرة به دون اية واسطة واخرى تتصل به من خلال واسطة ونفس الشيء ينطبق على الهيئات الادارية في المدينة الفاضلة فهناك هيئات تتصل بالرئيس مباشرة دون تدخل اية هيئة ثالثة واخرى تتصل به بشكل غير مباشر أي من خلال هيئة ادارية ثالثة أي انه هناك هيئات آمره فقط وهو الرئيس واخرى امره ومأموره معاً وهي التي تلي هيئة الرئيس وثالثة مأمورة فقط وغير امره .

ننتقل الان الى منحا ثالث في الاتجاه البايولوجي في التفكير الاجتماعي لكتاب العرب وهو منحا اخوان الصـــفا (ظهر في منتصف القرن العاشر الميلادي) الذي اتخذ موقفاً مختلفاً عن موقف الجاحظ والفارابي حيث قارنوا (اخوان الصفا) بين صفات الانسان الشخصية وصفات الحيوانات فقالوا ان الحيوانات انواع كثيرة لكل نوع منها خاصية دون غيره والانسان يشاركها كلها في خواصها ولكن لها خاصيتين تعمانها كلها وهما طلبها المنافع وفرارها من المضار ولكن ما يطلب المنافع بالقهر والغلبة كالسباع ومنها ما طلب المنافع بالبصبصة كالكلب والسنور ومنها ما يطلبها بالحيلة كالعنكبوت وكل ذلك يوجد في الانسان وذلك ان الملوك والسلاطين يطلبون المنافع

بالغلبة والمكدون بالسؤال والتواضع والصناع والتجار بالحيلة والرفق وكلها تهرب من المضار والعدو ولكن بعضها يدفع العدو عن نفسه بالقتال والقهر والغلبة كالسباع وبعضها بالفرار كالارانب والظباء وبعضها بالسلاح والجواشن كالقنفذ والسلحفاة وبعضهما بالتحصن في الارض كالفار والهوام والحيات وهذه كلها توجد في الانسان وذلك انه يدفع عن نفسه العدو بالقهر والغلبة فان خاف على نفسه لبس السلاح وان لم يطقه نفر منه فان لم يقدر على الفرار تحصن بالحصون وربما يدفع الانسان عدوه بالحيلة ان لكل نوع من انواع الحيوانات خاصية هي مطبوعة عليها وكلها توجد في الانسان وذلك انه يكون شجاعا كالاسد وجبانا كالارانب وسخيا كالديك وبخيلا كالكلب وعفيفا كالسمك وفخورا كالغراب ووحشيا كالنمر وانسيا كالحمام ومحتالا كالثعلب ومسالما كالغنم وسريعا كالغزال وبطيئا كالدب وعزيزا كالفيل وذليلا كالجمل ولصا كالعقعق ومهيبا كالعنكبوت وحليما كالجمل وحقودا كالحمار وكدودا كالثور وشموسا كالبغل واخرس كالحوت ومنطقيا كالهزاردستان والبيضاء ومستحلا كالذئب ومباركا كالطيطوي ومضرا كالنار وجهولا كالخنزير ومشؤما كالبوم ونفاعا كالنحل »(8) .

من المقارنات الدقيقة والصائبة هي ما قام بها اخوان الصفا لانهم صنفوا سلوك الانسان بشكل عام الى صنفين الاول يطلب المنافع والثاني يفر من المضار وقارنوا ذلك مع السلوك الحيواني وحددوا بالوقت نفسه اساليب طلب المنافع منها اسلوب القهر والاخر بالحيلة وسندوا هذه الاساليب الى مهن واعمال الافراد داخل المجتمع فالملك او السلطان يطلب منافعه بالقوة والصناع والتجار يأخذون منافعهم بالحيلة وحددوا ايضا اساليب الفر من المضار اما عن طريق القوة او عن طريق الفرار او بالتحصن اضافة الى ذلك فقد شخصوا صفات الحيوانات ووجدوا جميعها تتواجد في شخصية الانسان .

وزبدة هذا الاتجاه انه انطلق من قاعدتين اساسيتين هما دراسة سلوك الانسان وتحديد صفاته عن طريق الملاحظة واستخدام اسلوب المقارنة الخارجية اي مقارنة مجتمع انساني مع مجتمع حيواني وتشبيه وظائف الجسم الانساني وهذان المنطلقان يمثلان ركيزتين اساسيتين في التفكير البايولوجي وفي هذا المقام ارى ضرورة الاشارة الى ان الجاحظ والفارابي واخوان الصفا لم يكوانو يهدفون الى استخدام او اقامة اتجاه يسمى بالاتجاه البايوسيولوجي وانما هي مجرد دراسات ذكية دقيقة تخدم العلم والمعرفة علاوة على ذلك لم يكن في حسبان الفارابي بان يكون فكره الاجتماعي مكملا لفكر الجاحظ او لفكر اخوان الصفا ونفس الحالة بالنسبة للجاحظ واخوان الصفا لم يتأثر منهم بالاخر ولم يكن هدفهم تكوين مدرسة فكرية تعكس العقلية العربية او التنظير العربي انما كان هذا هدف كاتب هذه الدراسة عن طريق جمع أشتات الافكار التي تعكس الصور الاجتماعية التي يدرسها علم يسمى بالوقت الحاضر بعلم الاجتماع •

2 ـ الاتجاه التنظيمي :

برز هذا الاتجاه في كتابات ابو حامد الغزالي (1058–1111 م) عندما شبه النفس البشرية بالهيئة الحاكمة في المدينة حيث قال « ان النفس كالمدينة واليدين والقدمين وجميع الاعضاء ضياعها ، والقوة الشهوانية واليها والقوة الغضبية شحنتها والقلب ملكها ـ والملك يدبرهم حتى تستقر مملكته واحواله لان الوالي هو الشهوة كذاب فضولي مخلط والشحنة وهو الغضب شرير قتال خراب فان تركهم الملك على ما هم عليه هلكت المدينة وخربت فيجب ان يشاور الملك الوزير ويجعل الوالي والشحنة تحت يد الوزير فاذا فعل ذلك استقرت احوال المملكة وتعمرت المدينة وكذلك القلب يشاور العقل ويجعل الشهوة والغضب تحت حكمه حتى تستقر احوال النفس ويصل الى سبب السعادة من معرفة الحضرة الالهية ولو جعل العقل تحت يد الغضب والشهوة هلكت نفسه وكان قلبه شفيان في الاخره •

اعلم ان الشهوة والغضب خادمان النفس جاذبان يحفظان امر الطعام والشراب والنكاح لحمل الحواس ثم النفي خادم الحواس شبكة العقل وجواسه يبصر بها صنائع الباريء جلت قدرته ثم الحواس خادم العقل وهو للقلب سراج وشمعة يبصر بنوره الحضرة الالهيــة لان الجنــة وهي نصيب الجوف أو الفرج محتقرة في جنب تلك الجنة ثم العقل خادم القلب مخلـوق لنظر جمال الحضرة الالهية فمن اجتهد في هذه الصنعة فهو عبد حق من غلمان الحضرة وقوة الخيال في مقدم الدماغ كالنقيب يجمع عنده اخبار الجواسيس وقوة الحفظ وفي وسط الدماغ مثل صاحب الخريطة يجمع الرقاع من يد النقيب ويحتفظها الى ان يعرضها على العقل فاذا بلغت هذه الاخبار الى الوزير يرى احوال المملكة على مقتضاها فاذا رأيت واحدا منهم قد عصى عليك مثل الشهوة والغضب فعليك بالمجاهدة ولا تقصد قتلهما لان المملكة لا تستقر الا بهما : (9)

معنى ذلك ان النفس البشرية تتكون (في نظر الغزالي) من القلب والقوة الشهوانية والحواس والدماغ وتتكون الهيئة الحاكمة في المدينة من الملك والوالي أو الجواسيس والنقباء والعلاقة بين مكونات النفس البشرية تشبه علاقة مكونات الهيئة الحاكمة في المدينه فعلى سبيل المثال ان الوالي يستلم اوامره من الملك ويسلم اوامره للجواسيس والنقباء التابعين له ونفس الشيء في النفس البشريــة فان القوة الشهــوانية تستلم اوامرها وتعليما من القلب وترسلها الى الحواس والدماغ •

من مناقب هذا النوع من المقارنة المشابهة التي قام بها الغزالي انها دقيقة في وصفها وصائبة في مقارنتها ورائعة في خيالها اما مثالب هذا النوع من المقارنة فانها لا تستمر في مقارنتها (تفسيرا وشرحا) لديمومة وظائف اجزاء المتشابهين بل تقارن وهما في حالة سكون وثبات فمقارنة حياة هيئة المدينة

الحاكمة اثناء حركتها ووظائفها مع ديمومة ودينامية النفس البشرية مفقودة في المقارنة التشبيهية عند الغزالي .

3 ـ **الاتجاه التبادلي :**

تمثل هذا الاتجاه في كتابة المفكر ابو علي احمد بن محمد مسكوية (932 – 1030 م) في كتابة « تهذيب الاخلاق » الذي اوضح فيه تبادن المنفعة في العلاقة الاجتماعية الثنائية (فردين فقط) وابرز فيه مبدأ اللذة وطريقة اشباعها عن طريق اقامة علاقة اجتماعية ثنائية حيث قال قد يجوز ان تجتمع المحبتان لان السبب واحد وهو اللذة وقد يجوز ان يتغير سبب احد الحبيبين ويثبت الاخر وايضا فان بين الرجل وبين زوجته خيرات مشتركة ومنافع مختلطة وهما يتعاونان عليها وكذلك حال المنفعة المشتركة بين سائر الناس اذا كانت واحدة بعينها فاما المحبات المختلفة التي اسبابها ايضا مختلفة فهي اولى بسرعة التحلل ومثال ذلك ان تكون محبة احد المتحابين لاجل المنفعة ومحبة الاخر لاجل اللذة كما يعرف ذلك في المتعاشرين على ان احدهما مغن والاخر مستمتع فان المغني منهما يحب والمستمتع منهما يحب المغني لاجل اللذة وكما يعرف ايضا في العاشق والمعشوق اللذين احدهما يلتذ بالنظر والاخر ينتظر المنفعة وهذا الصنف من المحبة يعرف فيها ابداً التشاكي والتظلم وذلك ان طالب اللذة يتعجل له مطلوبه وطالب المنفعة يتأخر عنه مطلوبه وليس يكاد الامر يتعدل بينهما ولذلك ترى العاشق يشكو معشوقه ويتظلم منه بالحقيقة ظالم ينبغي ان يشتكي لانه يتعجل لذته بالنظر ولا يرى المكافأة بما يستحق صاحبه والمحبة اللوامة كثيرة الانواع ويوشك ان تكون المحبة بين الرئيس والمرؤس وبين الغني والفقير يعرف لها اللوم والتوبيخ لاجل اختلافات الاسباب ولان كل واحد ينتظر من المكافأة عند الاخر ما لا يجده عنده فيقع فساد في النيات بينهما ثم استبطاء ثم ملامات ويزيل ذلك طلب العدالة ورضى كل واحد بما يستحقه من الاخر وبذل كل واحد للاخر العدل المبسـوط

والمماليك خاصة لا يرضيهم من مواليهم الا الزيادة الكثيرة في الاستحقاق وكذلك الموالي يستبطئون العبيد في الخدمة والشفقة والنصيحة وفي جميع ذلك يقوم اللوم وفساد الضمير فهذه المحبة اللوامة التي لا يكاد يخلو منها شريطة العدل وطلب الوسط من الاستحقاق والرضا به وهو صعب فاما محبة الاخيار بعضهم لبعض فانها تكون للذة خارجة ولا لمنفعة بل للمناسبة الجوهرية بينهما وهي قصد الخير والتماس الفضيلة فاذا احب احدهم الاخر لهذه المناسبة لم يكن بينهم مخالفة ولا منازعة ونصح بعضهم وتلاقوا بالعدالة والتساوي في ارادة الخير •

واما السلاطين فانهم يظهرون الصداقة على انهم متفضلون ويحسنون الى من يصادقونهم وكذلك حال محبة الوالد للولد لان انواع هذه المحبة واسبابها ايضا مختلفة الا ان محبة الوالد للولد والولد للوالد وان كان بينهما اختلاف ما من وجه بينهما اتفاقا ذاتيا ويعني (مسكويه) بالذاتي هنا أن الوالد يرى في ولده انه هو وانه نسخ صورته التي تخصه من الانسانية في شخص ولده نسخا طبيعيا ونقل ذاته الى ذاته نقلا حقيقيا وحق له ان يرى ذلك لان التدبيرالالهي بالسياقة الطبيعية التي هي سياسته عز وجل (10) •

يكشف هذا الاتجاه عن دور اللذة في اقامة علاقة اجتماعية بين الافراد ولم يرجع العلاقة الى العامل القرابي او الدموي او المادي واوضح هذا الاتجاه ايضا أن دور اللذة حركي وليس بثابت بحيث اذا تغير تغيرت تباعا العلاقة التي بنيت عليه ويعكس (دور اللذة) بالوقت نفسه ميزان العلاقة بين فردين فقط كعلاقة الحبيبين والزوج والزوجة والاب والابن والسلطان والرعية وشبه العلاقة بارتباط المغن والمستمع فالاول يتمتع بايصال فنه وطربه وابداعه الى المستمع الذي بدوره يتشوق لاستماع هذا الفن أي هناك رغبة متبادلة بين الطرفين ورغبة كل طرف تشبع الطرف الثاني وليس من الضروري (في رأي مسكويه) بأن يكون نفس المتغير يقوم بربط الطرفين

او بتقاربهما فقد تكون اللذة هي التي تمثل واقع الطرف الاول في العلاقة وتمثل المنفعة دافع الطرف الثاني اي ان اللذة لا تكون في كل الاحوال عاملا مشتركا بين الطرفين .

ثم ينتقل مسكويه الى طرح متغير الزمن ، فالفرد الذي يريد تحقيق لذاته فانه يرغب في تحقيقها في اقرب فرصة ممكنة مع الطرف الثاني الذي يقدر على اشباعها الا انه يتأخر (في نظر الطرف الاول) باشباعها وغالبا ما تحصل شكوى وتذمر من قبل طالب اللذة لان الطرف الثاني الذي لديه منفعة في اشباع هذه اللذة لا يشبعها له بالشكل الذي يرغب به . نفهم من توضيحات مسكويه ان العلاقة التبادلية بين فرد طالب اللذة واخر طالب المنفعة لا تمثل علاقة ثنائية متكافئة بل غير متكافئة لأنها غير متكافئة ولأنها غير متوازنة في طلباتها وطموحاتها فالمتسرع في طلب اللذة او المنفعة يكون في اغلب الاحيان خانعا للطرف الثاني الذي يملك القدرة على اشباع اللذة او المنفعة على الرغم من منفعته في استجابة الاشباع ورغبة طالب اللذة .

ويطبق مسكويه هذا الارتباط التبادلي بين مواقع اجتماعية متباينة كعلاقة الرئيس بالمرؤوس والمماليك بالموالي والموالي بالعبيد وفي رأيه انه كلما كانت العلاقة التبادلية متباينة في موقعها الاجتماعية تجلت مصادر التبادل (اللذة ـ المنفعة) بين اطراف العلاقة ويبرز مفهوم المكافأة بينهما ويتبع ذلك التذمر والتوبيخ واللوم من قبل احد الطرفين بسبب عدم تكافؤ المكافآت حيث يكون احد الطرفين قد حصل على مكافأة اكثر من الآخر . أي اما أن تكون لذة الطرف الاول لم تشبع بنفس الدرجة التي استطاع الطرف الاول ان يقدم منفعة للطرف الثاني او ان الطرف الثاني قد قدم منفعة للطرف الاول اكثر من اشباعه لا لذاذه .

ولم يغفل مسكويه حالة تكافؤ وتوازن العلاقة التبادلية بين الافراد فقال « ان مثل هذه الحالة تحدث عند الاخيار لان دافعهم هو الخير

والفضليـــة وليس العامـل المادي أو اللـذة لذا فانهـم لا يتنازعـــون ولا يتخالفون »٠

وزبدة القول هو ان مسكويه قد التفت الى تفسير سوسيولوجي ذكي ودقيق جدا اوضح فيه طبيعة العلاقات الاجتماعية الثنائية ٠ وكما نعلم ان المجتمع العربي يوصف بانه قيمي في احكامه ونواميســـه الاجتمـــاعية ولا يلتفت بشكل ملموس الى فكرة تبادل المصالح والمنافع الا ان تفسير مسكويه للعلاقات الثنائية جاءت صائبة ومفصلة حيث اوضح عاملين ثابتين يمثلان دوافع المرتبطين في العلاقة الاجتماعية (العامل الاول يمثل اللذة والعامل الثاني يمثل المنفعة وابرز عاملا ثالثا وهي المكافأة واثرها في اثارة النزعات والاختلاف بين الطرفين كذلك اوضح مسكويه العامل الزمني وماله من اثار على استمرار العلاقة بين الفردين فقط ٠

4 - الاتجاه العلائقي :

حدد هذا الاتجاه ابو حيان التوحيدي (310 - 414 هـ) من خلال قول الاوائل بأن الانسان مدني بالطبع وبيان هذا انه لابد له من الاعانة والاستعانة لانه لا يكمل وحده جميع مصالحه ولا يستقل بجميع حوائجه وهذا ظاهر واذا كان مدنيا بالطبع كما قيل فالواجب ما يعرض في اضعاف ذلك من الاخذ والعطاء والمجاورة والمحاورة والمخالطة والمعاشرة (11) اي اذا كان الانسان مدنيا بطبعه فانه يحتاج الى هذه الحالات (الاخذ والعطاء والمجاورة والمحاورة) او انه مارسها او يمارسها لكي يكون مدنيا ، معنى ذلك انه محتاج الى من يعاشره ويخالطه ويحاوره ويأخذ منه ويعطيه ما عنده من أفعال اجتماعية وافكار وخبرات ثقافية ٠ أي أنه يحتاج الى رفيق أو صديق لكي يتمدن ولا يتوحش او ينعزل أو ينفرد ٠ واستنادا الى هذه الحاجة الانسية الملحة يقول التوحيدي فان الانسان سوف لا يخلو من جار او معامل او حميم او صاحب او رفيق او سكن او حبيب او صديق

او الف قريب او بعيد او ولي وخليط كما لا يخلو ايضا من عدو او كاشح أو مداج أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق مـوءذ أو منابذ أو مُزل" (12)

ويضيف التوحيدي فيقول « فان الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده ولا يستوي لـه ان يآوى الى المقابر ولابد لـه من اسباب يحيى وباعمالها يعيش فبالضرورة ما يلزمه ان يعاشر الناس ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة بعضه صديقا وبعضهم عدوا وبعضهم منافقا وبعضهم نافعا وبعضهم ضارا ثم بالضرورة يجب عليه ان يقابل كل واحد منهم بما يكون له (مرد) من دين او عقل او فتوة او نجدة ويستفيد (هو) من ذلك كله ما يكون خاصا به وعائدا يحسن العقبى عليه اما في العاجل او في الاجل (13) ومن هذا المنطلق يصنف التوحيدي الناس الى انواع ثلاثة هم مايلي :

1 - منهم من هو كالغذاء الذي يمسك رمقك ولابد لك منه على كل حال لانه قوام حياتك وزينة دهرك .

2 - ومنهم من هو كالدواء يحتاج اليه في الحين بعد الحين على مقدار الحدود .

3 - ومنهم من هو كالسم الذي لا ينبغي ان تقربه فانه سبب هلكتك (14)

ومن بعد ذلك ينتقل التوحيدي الى تحديد موقع الافراد في علاقتهم بالآخرين وهو كالآتي : -

1 - الصديق وهو من لم يجدك سواه ولم يفقدك من هواه .

2 - الرفيق : وهو من انت غاية شغله واوكد فرضه ونفله .

3 - الشفيق : وهو من دهمتك محنة قذيت عينه لك وان شملتك منحة قرت عينه بك .

4 - الوفي : وهو من يحكي بلفظه كما لك ويرعى بلحظه جمالك .

5 ـ الصاحب : وهو من أن غاب تشوقت اليه الاحباب وان حضر تلقحت به الالباب •

6 ـ النـديم : وهـو من ان يأتي ذكره عنـد الكـاس وان دنا منك بالاستئناس (15) •

بالاضافة الى هذه التحديات الدقيقة فقد ميز التوحيدي بين الصداقـة والعلاقـة فقال « الصداقة ما ذهب من مسالك العقل وادخل في بـاب المرؤة وابعد من نوازي الشهوة وانزه عن اثار الطبيعة واشبه بذوي الشيب والكهولة وارمى الى حدود الرشاد واخذ بأهداب السداد وابعد عن عوارض الغزارة والحداثة • ما العلاقة فهي من قبل العشق والمحبة والكلف والشغف والتتيم والتهيم والهوى والصبابة والتأفق والتشاجي » (16) •

ولم يغفل التوحيدي ان يضع شـروطا للصداقة او مقاييس لهـا وهـي كالاتي :

1 ـ كرم العهد •
2 ـ بذل المال •
3 ـ تقديم الوفاء •
4 ـ احتمال الكَلّ •
5 ـ بذل المعونة •
6 ـ الثبات على الثقة •
7 ـ حفظ الذمام •
8 ـ اخلاص المودة •
9 ـ رعاية الغيب •
10ـ توقر الشهادة •
11ـ حمل المؤونة •
12ـ طلاقة الوجة •
13ـ الصبر على الضراء •
14ـ رفق الموجده •
15ـ كظم الغيظ •
16ـ استعمال الحلم •
17ـ مجانبة الخلاف •
18ـ لطف اللسان •
19ـ حسن الاستنابة •
20 ـ المشاركة في البأساء (17) •

مع ذلك فللصداقة وجهان متناقضان هما :

1 ـ الوفاق والخلاف .
2 ـ الخداع والاستقامة .
3 ـ الهجرة والوصال .
4 ـ الوفاق والحيلة .
5 ـ العتب والرضا .
6 ـ الاجتماع والاعتذار .
7 ـ الصدق والرياء .
8 ـ الالتواء والاستكانة (18) .

وفي هذا المقام يذكر التوحيدي صفات اصدقاء السوء وهي ما يلي : ـ

1 ـ انهم يتفرقون عند النكبة .

2 ـ ويقبلون مع النعمة .

3 ـ التوصل بالاخلاص والمحبة الى ان يظفروا بالانس والثقة ثم يوكلون الاعين بالافعال والاسماع بالاقوال فان رأوا خيرا ستروه وان رأوا شرا او ظنوه اذاعوه ونشروه (19) .

اخيرا يقول التوحيدي « على العاقل ان يتخذ ابويه اصدقاء واخوانه رفقاء وازواجه الافا وبنية ذكراء وبناته خصماء واقاربه غرماء والعلماء اولياء والجيران رقباء ويعد نفسه فردا وحيدا فذكروا رقبة الخيران وخصوا على توقيها فكيف بالجار العدو واما الصديق الذي يضر قربه فهو الذي اذا قرب توصل بصداقته الى معرفة الاسرار وعلم الاخبار ثم تحفظ الزلل والتقط الخلل واحصى الفلتات وعد الهفوات وراعى عثرات الالسن وبوادر القول والعمل عند الغضب والرضا في اوقات الاسترسال التي لا يخلو الانسان فيها من اغفال ثم جعل ذلك سلاحا معدا يحمله على صديقه وقت العداوة » (20) .

ننتقل بعد ذلك الى ابي علي احمد بن محمد مسكوبة (932–1030 م) الذي اوضح فضائل الصداقة من خلال قوله « ان الانسان مدني بالطبع وبناء على ذلك يكون تمام سعادته عند اصدقائه ومن كان تمامه عند غيره

فمن المحال ان يصل مع الوحدة وبالتفرد الى سعادته التامة فالسعيد اذن من اكتسب الاصدقاء واجتهد في بذل الخيرات لهم ليكسب بهم مالا يقدر ان يكتسبه الاصدقاء بذاته فيلتذ بهم ايام حياته ويلتذون ايضا به » (21) •

ويضيف الى ما تقدم فيقول « ان الانسان من بين جميع الحيوانات يتصنع حتى يظهر للناس منه ما لا حقيقة له فيبذل ما له وهو بخيل ليقال هو جواد ويقدم في بعض المواطن على بعض المخاوف ليقال هو شجاع واما سائر الحيوان فان اخلاقها ظاهرة للناس من اول الامر لا يتصنع فيها وكذلك يكون حال من لا يعرف الحشائش والنبات فانها تشبه في عينه حتى ربما تناول منها شيئا وهو يظنه حلوا فاذا طعمه وجده مرا وربما ظنه غذاء فيكون سما (22) •

اما واجبات المرء تجاه صديقه فيمكننا ان نلخص ما قاله مسكوية على شكل نقاط وهي كالآتي :

1 ـ مراعاة الصديق والمبالغة في تفقده •

2 ـ عدم الاستهانة باليسير من حق الصديق عند مهم يعرض له او حادث يحدث به •

3 ـ مشاركة الصديق في السراء والضراء مع عدم الاستئثار بها وعدم التخصيص بشيء منها •

4 ـ اذا بلغت مرتبة من السلطان والغنى فاغمس اخوانك فيها من غير امتنان ولا تطاول ، وان رأيت من بعضهم نبوأ عنك او نقصانا مما عهدته فداخله زيادة مداخله واختلط به واجتذبه اليك فانك ان انفت من ذلك او تداخلك شيء من الكبر والصلف عليهم انتقض حبل المودة وانتكثت قوته ومع ذلك فلست تأمن ان تزول عنك فتستحي منهم وتضطر الى قطيعتهم حتى لا تنظر اليهم •

5 ـ عدم مماراة الصديق لانها تقتلع المودة من اصلها ٠

6 ـ لا تبخل على الصديق بالاداب ٠

7 ـ عدم ذكر عيوب الصديق امام الاخرين ٠

8 ـ احذر النميمة وسماعها وذلك ان الاشرار يدخلون بين الاخيار في صورة النصحاء فيوهمونهم النصيحة وينقلون اليهم في عرض الاحاديث اللذيذة اخبار اصدقائهم محرفة مموهة حتى اذا تجاسروا في غرض الاحاديث المختلف صرحوا لهم بما يفسد مودتهم ويشوه وجوه صدقاتهم الى ان يبغض بعضهم بعضا (23) ٠

يرتكز هذا الاتجاه على قاعدة رصينة وهي ان الانسان مدني بطبعه وينظر (هذا الاتجاه) الى العلاقات الاجتماعية على انها عوامل مساعدة للحفاظ على طبع الفرد المتمدن واستمراره عنده والعلاقة في نظر التوحيدي ما هي الا اخذ وعطاء محاورة ومجاورة مخالطة ومعاشرة اي انها تمثل حاجة اجتماعية تعكس عدم توحش الانسان بالاضافة الى ذلك فان العلاقة تساعد الفرد على العيش داخل المجتمع وعلى الرغم من اهمية هذه الحاجة بالنسبة للانسان فان الناس ينقسمون الى فئات استنادا الى علاقتهم الاجتماعية ومواقفهم الخلقية تجاه الصديق فمنهم من يغذي العلاقة الاجتماعية دائما دون توقف ومنهم من يتصادق عند الحاجة ومنهم من لا يؤتمن من صداقته هذه الفئات الثلاث من الناس ليست بثابتة لأنه ما هو مغذي لعلاقة الفرد الان قد لا يكون كذلك فيما بعد اوانه مغذ بالنسبة لزيد ولكن ليس لعمر ونفس الحالة تنطبق على الفئة الثانية والثالثة ٠

وجل كتابة التوحيدي حول الصداقة والصديق تتمحور حول التميز بين الصديق الوفي وغير الوفي وما بينهما من درجات ونوعيات اما ابي علي مسكوية فقد اشترك مع التوحيدي بانطلاقة من قاعدة هذا الاتجاه (الانسان مدني بالطبع) وان سعادة الفرد تتحقق باقامة علاقات حميمة مع اصدقاء

اوفياء وهذا بدوره يحافظ على تمدنه بيد أن اسلوب مسكوية يختلف عن اسلوب التوحيدي في تعامله مع هذا الموضوع حيث قدم الثاني توضيحات لتعامل الصديق مع صديقه وواجبات المرء تجاه صديقه بينما حدد الاول الاصدقاء ووصف حالاتهم وانواعهم •

ان ظهور مثل هذا الاتجاه متوقع في مجتمع قيمي كالمجتمع العربي الذي يلح بشكل واضح على العلاقات الصداقية واهميتها في ديمومة الحياة وتمدن البشر لانها (اي العلاقات الاجتماعية) نسيج الحياة الاجتماعية والعلاج الاجتماعي لكل الامراض التي تفرزها الحضارات والمدنيات خلال تطورها السريع • في الواقع التفت التوحيدي ومسكوية الى موضوع اجتماعي مهم جدا لان الناس لا يمثلون حالة واحدة من حالات الصداقة بل يتباينون بتباين تربيتهم وطموحاتهم وثقافتهم وعلاقتهم وما شابه وبما ان الانسان يحتاج الى صديق او اصدقاء في جميع مراحل حياته فانه يجب عليه ان يختار من يلائم شخصيته وطموحاته فجاءت مثل هذه الكتابات كتلبية لحاجة اجتماعية وتعبير عنها بسبب طلب المجتمع القيمي لها ولما كانت الحياة الاجتماعية متبدلة بشكل مستمر فان المواقف الاجتماعية تتبدل تباعا لذلك وهذا يؤدي الى تغير علاقات الافراد بعضهم ببعض فمنها ما يبقى ملتزما بالعلاقات الوفية بينما يغير الاخر التزاماته او ان المتغيرات الجديدة تخلق معارف جدد فيجب على المرء ان ينتبه الى الصديق في اوقات الشدائد واوقات الرخاء ومن الذي يكتم السر ومن الذي يغشيه ومن الذي ينشره ويذيعه وهناك ملاحظة جديرة بالاهتمام والتناول التفت اليها مسكوية وهي ان الانسان متصنع يظهر للناس على عكس حقيقته اي ان سلوكه الخارجي لا يدل على مقاصده واغراضه وهذه الصفة موجودة عند الحيوان فقد نجد احد الافراد حميما في احد المواقف أو الحالات الاجتماعية ونفس الصديق في حالات اخرى نجده مخالفا لمواقفه الاولى في الواقع ان مثل دراسة

التوحيدي ومسكوية حول الصـــديق تمثل جوهر اهتمام علم الاجتماع المعاصر خاصة في المجتمعات الصناعية والمتحضرة لان العلاقات الصداقية بدأت تتآكل من البنيان الاجتماعي وحل محلها علاقات نفعية وسطحية بسبب سيطرة المادة ومتطلبات الحياة العصرية المتعددة الجوانب •

5 ـ اتجاه السعادة الفردية :

ظهر هذا الاتجاه في كتابات الفارابي حول مفهوم السعادة حيث قال : « السعادة هي الخير على الاطلاق وكل ما ينفع في ان تبالغ به السعادة وتنال به فهو ايضاً خير لاجل ذاته لكن لاجل نفعه في الســـعادة وكل ما عاق به على السعادات بوجه ما من الشر على الاطلاق وكل الخير والنافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئا فما هو موجود بالطبع وقد يكون بارادة والشر الذي يعوق عن الســـعادة قد يكون شـيئا يوجد بالطبع وقد يكون بارادة (24) •

ويضيف الفارابي الى ما تقدم فيقول « واذا كان المقصـــود بوجود الانسان ان يبلغ السعادة وكان ذلك هو الكمال الاقصى الذي بقى ان يعطاه ما يمكن ان يقبله من الموجودات الممكنة فينبغي ان يقال في الوجه الذي به يمكن ان يصير الانسان نحو هذه السعادة وانما يمكن ذلك بان يكون العقل الفعال قد اعطى اولا المعقولات الاول التي هي المعارف الاول وليس كل انسان يفطر معدا لقبول المعقولات الاول لان اشخاص الانســان تحدث بالطبع على قوى متفاصلة وعلى توطئات متفاوتة فيكون منهم من لايقبل بالطبع شيئا من المعقولات الاول ومنهم من يقبلها على غير جهتها مثل المجانين ومنهم من يقبلها على جهتها فهؤلاء هم الذين فطرتهم الانسانية سليمة وهؤلاء خاصة دون اولئك يمكن ان ينالوا السعادة » (25) •

ويزيد الفارابي على ذلك فيقول « لا يستطيع الانسان ان يستكمل السعادة لنفسه بنفسه ••• بل يمكنه ان يحصل ويحقق جانبا منها اذا ما

انطوى على ذاته ولم يختلط مع المحيطين بـه واما كمال السعـادة فلا يتم الا بالتعاون بين الناس باشتراكهم في حياة منظمة واحدة لان الانسان مدني وانسي وبطبعه » (62) .

اخيرا يصنف الفارابي السعادة الى صنفين هما ســعادة يظن بها انها سعادة من غير ان تكون كذلك والسعادة هي في الحقيقة التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الاوقات لينال بها غيرها وسائر الاشياء الاخـرى انما تطلب لتنال هذه فاذا نيلت كف الطلب وهذه لا تكـون في هذه الحيـاة بل في الحياة الاخرة التي (تكون) بعد هذه وهي تسـمى السعادة القصـوى واما التي يظن بها انها سعادة وليست كذلك فهي الثروة واللذات او الكرامة وان يعظم الانسان او غير الانسان او غير ذلك من التي تطلب وتقتنى من هذه الحياة في التي يسميها الجمهور خيرات » (27) .

هذه ابرز معاني مفهوم السعادة عند الفارابي بعد ذلك نذهب الى ما قاله ابي علي مسكوية في هذا الشأن فقد قال السعادة هي تمام الخيرات وكمالها وغايتها في الخير وسعادة الانسان تصدر عنه بحسب الرؤية والتميز وعلى ما يقتضيه العقل الذي امتاز به عن الحيوانات والسعادة بهذا المعنى موجودة ومتحققة لكل فرد من افراد الانسان فلا يختص بها احد دون اخر غير انها تختلف في الافراد مرتبة يجب اختلاف درجاتهم في الانسانية اي يجب أختلاف شعورهم بالحسن والقبح ومقدرتهم على تحصيل الفضائل ومزاولتها (28) .

اما السعادة الخاصة بكل فرد من افراد الانسان فهي التي يختص بها صاحب علم او صناعة فاضلة ويتفاوت افراد الانسان في ذلك على حسب تفاوت في العلوم والرأي والتميز فيما لا شك فيه ان سعادة الموسر وسـعادة الفقير وان اختلفت بحسبالاحوال فانهمامتفقان فيترتيب الافعال فالموسر مثلا يرى ان سعادته في ان يستعمل المال حيث يجب وكما يجب وعند من يجب .

والفقير يرى ان سعادته تتمثل في الصبر على فقره وتحمل المخمصـــة والفاقة ولكن على الوجه الذي ينبغي والحال التي تنبغي وعند من ينبغي • كذلك حينما تنظر لسعادات اصحاب العلوم والصناعات فانهم وان رتبو افعالهم على اختلاف موضوعاتهم التي ينظرون اليها فسعادة الطبيب الماهر ليست كسعادة الكاتب الحاذق وسعادة العالم بفنون كثيرة ليست كسعادة العلم بفن واحد » (29) •

ويرى مسكوية ان السعادات قد تكون سبب هلاك اصحابها كمن يهلك لكثرة ماله او في طلب الكرمة والسلطان والاستهتار باللذة (30) •

اخيرا اوضح مسكوية السعادة على انها تعني الذ الاشياء وافضلها فلان اللذة تنقسم الى قسمين هما ما يلي :

1 ـ لذة انفعالية وهي شهية بلذة الاناث وهي المقترنة بالشهوات ومحبـة الانتقام وهذان الانفعالان صادران عن النفســين البهيتين لذلك شاركتها فيها الحيوانات غير الناطقة •

2 ـ لذة فعلية اي فاعلة وهي تشبه لذة الذكور وتمتاز عن الاولى بانها تختص بالحيوان الناطق وليست هيولانية ولا منفعلة لذلك كانت هذه تامة ذاتية وتلك ناقصة (31) •

اخيرا ننتقل الى ابي حامد الغزالي (1058-1111 م) الذي صنف الناس الى خمس طوائف في نظرتهم وطلبهم للسعادة وهي كما يلي :

1 ـ الطائفة الاولى : وهي التي غلبها الجهل والغفلة فقالت المقصود ان تعيش اياما في الدنيا فتجتهد حتى تكسب القوت ثم تأكل حتى تقوى على الكسب ثم تكسب حتى تأكل ليكسبوا ثم في الدنيا اولا قدم في الدين فانه يتعب نهارا ليأكل ليلا ويأكل ليلا ليتعب نهارا فهـو سفر لا ينقطع الا بالموت •

2 ـ الطائفة الثانية : وهي تزعم انه ليس المقصود ان يشقى الانسان بالعمل ولا يتنعم في الدنيا بل السعادة في ان يقضي الانسان وطره من شهوة الدنيا وهي شهوة البطن والفرج فهؤلاء نسوا انفسهم وصرفوا هممهم الى النسوان وجمع لذائذ الاطعمة (يأكلون كما تأكل الانعام) ويظنون انهم اذا نالوا ذلك فقد ادركوا غاية السعادة .

3 ـ الطائفة الثالثة : وهي التي تظن ان السعادة في كثرة المال والاستغناء بكثرة الكنوز فسهروا ليلهم واتعبوا نهارهم في الجمع فهم يتعبون في الاسفار طول الليل والنهار ويترددون في الاعمال الشاقة ويكتسبون وهذه لذتهم وفي ذلك رأيهم وحركتهم الى ان يدركهم الموت .

4 ـ الطائفة الرابعة وهي تظن ان السعادة في حسن الاسم وانطلاق الالسنة بالثناء والمدح بالتحمل والمرؤة فهولاء يتعبون في كسب المعاش ويضيقون على انفسهم في المطعم والمشرب ويصرفون جميع مالهم في الملابس الحسنة والدواب النفيسة ويزخرفون ابواب الدور وما يقع عليها ابصار الناس حتى يقال انه غني وانه ذو ثروة ويظنون ان ذلك هي السعادة .

5 ـ الطائفة الخامسة وهي تظن ان السعادة في الجاه والكرامة بين الناس وانقياد الخلق بالتواضع والتوفير فصرفوا هممهم الى استجرار الناس الى الطاعة بطلب الولايات وتقلد الاعمال السلطانية ليتنفذ امرهم بها على طائفة من الناس ويرون انهم اذا اتسعت ولايتهم وانقاد لهم رعاياهم فقد سعدوا سعادة عظيمة وان ذلك غاية المطلب » (32) .

وقبل ان ندخل في توضيح هذا الاتجاه علينا ان نميز بين مفهوم اللذة ومفهوم السعادة ولما لهما من اهمية في هذا المقام فاللذة مبعثها الغريزة (الجوع والشهوة) ولا اثر للمؤثرات الاجتماعية عليها والسعادة دافعها العلاقة الاجتماعية وارتباط الفرد ببيئة المجتمع الذي يعيش فيه وطريقة تفاعله مع الاخرين ولا اثر للمؤثرات الغريزية عليها اذن مفهوم اللذة منفصل

عن مفهوم السعادة من حيث تحديد مضمونها الا انهما يعطيان نفس النتيجة للفرد وهي اشباع دوافعه التي تعود بنفع عليه وانما يكون مجال اللذة في الجانب الغريزي وتكون السعادة في الجانب الاجتماعي فالسعادة مفهوم اجتماعي لاغريزي وبناء على ذلك فالسعادة تتنوع بتنوع العلاقة الاجتماعية واشباع نوع منها لا يعني السعادة الابدية الخالدة لان الحياة الاجتماعية متطورة ومتغيرة وكل تغير اجتماعي يخلق اهدافا يصبو الانسان الى تحقيقها لكي يصل الى السعادة وعند اتمام ذلك تظهر له افاق اخرى جديدة فتولد لديه طموحات اخرى لتحقيقها وهكذا فالسعادة عبارة عن شعور انجازي مرحلي اني لا يقف بشكل نهائي في حدود انجازه بل ينتهي بمجرد ظهور افاق جديدة لطموحات اخرى بسبب تبلور مؤثرات اجتماعية جديدة وما قاله الفارابي يؤكد ما ذكرنا ايضا (بأن السعادة مفهوم اجتماعي لا غريزي) عندما اوضح بان سعادة الانسان لا تكتمل الا باختلاطه مع الاخرين المحيطين به وتنظيم علاقة اجتماعية انسية •

ولما كانت السعادة منبثقة من شبكة العلاقات الاجتماعية فهي تتباين في درجة اشباعها حسب تباين المواقع الاجتماعية التي يتبوأها الافراد داخل مجتمعاتهم وكما نعلم ان الموقع الاجتماعي يعكس مهنة وعمل الفرد لذا فان السعادة تتنوع بتنوع مهن الافراد وهذا ما اكده ابي علي مسكوية حين ميز بين سعادة اصحاب المهن وبين الفقير والغني •

ومما لا شك فيه انه هناك مواقع اجتماعية يطمح الفرد بالوصول اليها واشغالها خاصة اذا كانت مرموقة في نظر مجتمعه فبعضها يتطلب الاناقة في المظاهر البراقة وحسن الاسم واخرى تتطلب الثقافة والفكر واخرى تتطلب عددا كبيرا من المنقادين وهذه المتطلبات تدفع الى ممارستها لكي يشغلها • معنى ذلك ان الفرد يلبي طلبات الاخرين المحيطين بمركز اجتماعي معين يطمح لاشغاله منطلقا في تفكيره اذا حصل على ذلك تحققت له السعادة

فالسعادة في هذا المنظور عبارة عن تحقيق تصور الفرد لاحكام الاخرين المحيطين بمركز معين .

ويضيف الفارابي بان السعادة تقسم الى صنفين الاولى السعادة القصوى التي تكون في الحياة الاخرة والثانية السعادة في الدنيا التي تهدف جمع الثروة والكرامة والمكانة الاجتماعية في الحياة الدنيوية وقد يكون النوع الثاني سببا في انهاء حياة الفرد الدنيوية اي ان طريق تحقيقها يكون شاقا وعسرا فتعجل في نهايته بسبب مواجهته مصاعب ومعاكسات ومعوقات فردية واجتماعية او في بعض الاحيان يسبب مواجهته مصاعب ومعاكسات ومعوقات فردية واجتماعية او في بعض الاحيان يسبب ضعفا في مقدرة الفرد من اجل تحقيق الثروة والكرامة والسلطان او انه يبالغ في ممارسته لها فتسبب نهايته الدنيوية .

اخيرا فاللذة عبارة عن شعور انفعالي يصدر عن الغريزة ولا دخل لعقل الانسان في تقنينها بشكل خالدي ابدي (كالجوع والشهوة الجنسية) فهي تشبه اللذة الحيوانية وهذا ما اشار اليه الفارابي ومسكوية والغزالي اما السعادة فهي انجاز لطموحات فردية تصوغها تفاعلات الفرد مع الاخرين المحيطين به ومع المحيطين به بالموقع الاجتماعي الذي يشغله او الذي ينوي على انشغاله .

6 ـ الاتجاه الصراعي :

يتمثل هذا الاتجاه في كتابة الجاحظ (776-869 م) التي تناولت ظاهرة الحسد داخل المجتمع حيث قال « والعداوة لها عقل تسوس به نفسها فينجم قرنها وتبدي صفحتها في اوقات الهتر والا فانها كامنه تنتهز ازمنة الفرص والحسد مسلوب المعقول بازاء الضمير في كل حين وزمان ووقت والحاسد لا يزول عن طريقته الا بزوال المحسود عليه عنده والعداوة تحدث

لعلة فاذا زالت العلة زالت معها والحسد تركيب لعلة يحسد عليه فهو لا يزول الا بزواله (33) •

بعدها ننتقل الى الفارابي (870-950 م) الذي اوضح صراع الافراد في المدينة الجاهلة (التي هي احدى انواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة التي وصفها في كتابه اراء اهل المدينة الفاضلة) مرجعا الصراع الى عامل الحاجة فقد قال لاتحاب وارتباط لا بالطبع ولا بالارادة وانه ينبغي ان ينقض كل انسان وان ينافس كل واحد ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة ولا يأتلفان الا عند الحاجة ثم يكون اجتماعهما على ما يجمعان عليه بأن يكون احدهما القاهر والاخر مقهورا وان اضطر الاجل شيء من الخارج ان يجتمعا ويأتلفا فينبغي ان يكون ذلك ريث الحاجة وما دام الوارد من الخارج يضطرهما الى ذلك فاذا زال فينبغي ان يتنافرا ويتفرقا » (34) اي عندما تكون الحاجة ضرورية لاحد الاطراف يرتبط او يأتلف مع طرف اخر يسلك هذه الحاجة الضرورية التي تشبع رغبة الطرف الاول فانه يحصل ارتباط بينهما الا انه ليس من النوع المتكافيء بل يكون الاول مقهورا والطرف الثاني قاهرا وعند انتهاء اشباع هذه الحاجة عند الطرفين المترابطين المئتلفين يسيلان الى الافتراق والتناحر مرة خرى فلا يوجد ائتلاف مستمر ولا اتحاد دائم بين افراد المجتمع وبالوقت نفسه لا يوجد صراع مستمر ولا افتراق دائم بين الافراد بل بعد اشباع الحاجات الضرورية لاحد الاطراف يؤدي ذلك الى خنوع وقهر فاقد الحاجة في علاقته مع طرف يسلك تلك الحاجة الضرورية ويمثل هذا الطرف القاهر •

ولم يكتف الفارابي بوصف العلاقة الصراعية والائتلافية بل حدد وشخص ظروف وشروط اتحاد الاطراف المشتركة في العلاقة وهي ما يلي :

1 ـ ان المتوحد لا يمكنه ان يقوم بكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له موازرون ومعاونون يقوم له كل واحد شيئا مما يحتاج اليه •

2 ـ او يكون بالقهر الذي يحتاج الى موازرين يقهر قوما فيستعبدهم ثم يقهر بهم اخرون فيستعبدهم ايضا .

3 ـ لا ينبغي ان يكون مؤازره مساويا له بل مقهورا مثل ان يكون اقواهم بدنا وسلاحا يقهر واحدا حتى صار ذلك مقهورا به واخر مقهورا ثم يقهر باولئك اخرون يجتمع له موازرون على الترتيب فاذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه .

4 ـ الاشتراك في الولادة من ولد واحد هو الارتباط به وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتآزر على ان يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من ان يغلبهم غيرهم .

5 ـ الارتباط بالاشتراك في التناسل وذلك بان ينسل ذكوره اولاد هذه الطائفة من اناث اولاد اولئك وذكورا من اناث اولاد هؤلاء وذلك بالتصاهر .

6 ـ الاشتراك في الرئيس الاول الذي جمعهم اولا ودبرهم حتى غلبوا به ونالوا خيرا من خير الجاهلية .

7 ـ الارتباط عن طريق الايمان والتحالف والتعاهد على ما لا يعطيه كل انسان من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم وتكون ايديهم واحدة من ان يغلبوا غيرهم وان يدفعوا عن انفسهم غلبة غيرهم لهم .

8 ـ الارتباط هو التشابه في الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان وهذا هو لكل امة فينبغي ان يكونوا فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم فان الامم انما تتباين بهذه الثلاث .

9 ـ اي الاشتراك في المساكن وان اخصهم هو الاشتراك في المنزل ثم الاشتراك في السكة ثم الاشترك في المحلة فلذلك يتواسون بالجار فان الجار هو المشار في السكة وفي المحلة ثم الاشتراك في المدينة ثم الاشتراك في صقع المدينة (35) .

اما ابن خلدون (1332–1406 م) فقد وصف الصراع الاجتماعي في قوله الآتي « ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يجتمع عليه وقدمنا ان الادميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلابد ان يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية والألم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك وهو لمن زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه إذا بلغ إلى رتبته طلب ما فوقها وإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفوس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً» (36)

لا يخلو أي مجتمع من ظاهرة الصراع التي تأخذ حالات مختلفة باختلاف اتساعها وعمقها بين افراد وفئات المجتمع وتتباين ايضا بين متغيراتها وتغير القيم الاجتماعية السائدة في المجتمع فالمجتمع العربي تسوده قيم قرابية ودموية متماسكة تفرز متغيرات تعمل على طرح خلافات وعداوات بين افراد وفئات المجتمع العربي وتحت ظروف العلاقات القرابية الدموية الحميمة تظهر من خلال هذه العلاقة ظاهرة الحسد لا بدافع الحقد والكره بل بدافع سيطرة العلاقات الوجدانية والقرابية التي تثير نوعا من اللغط والنفاق الاجتماعي فقد ترتفع مكانة الفرد الاجتماعية فتسبب حسد الافراد القريبين لتلك المكانة او للفرد نفسه وتباعا لذلك تحصل العداوة بينهما ولا تزول الا بزوال السبب الذي اوجده الحسد فالجاحظ اوضح عامل الحسد في تكوين العداوة (لا الصراع) التي هي مرحلة اولية من مراحل الصراع الاجتماعي ولما كان لحسد يزول بزوال علته (كما ذكر الجاحظ) فان ذلك يعني انه ليس بظاهرة ازلية ثابتة داخل المجتمع بل سببية تظهر عندما تبرز متغيرات تثيره على سطح العلاقة الاجتماعية ويسبب عداوة بين

الافراد الذين تجمعهم علاقة ودية وقرابية او دموية وقد يثار سؤال في هذا المجال وهو لماذا تم الافتراض بتفسير الحسد في العلاقات القرابية وليس في العلاقات الرسمية أو السطحية مثلا ؟ الجواب على ذلك هـو انه كيف يعرف الفرد (آ) التطورات الايجابية للفرد (ب) دون وجود سابق معرفة بينهما ؟ أو كيف يلتفت الفرد (آ) الى تحســن في خصوصيــات الفرد (ب) دون وجود علاقة قديمة فالعلاقات الودية تسبق الحسد والحسد يسبق العداوة والعداوة تسبق الصراع .

اما الفارابي فقد اوضح هذا الاتجاه بشكل اوسع واعمق مما قدمه الجاحظ حيث بدأ بافتراض ان الصراع يسبق الارتباط في علاقة الافراد من خلال مقولتـه (لا تحاب أو ارتباط لا بالطبع ولا بالارادة وانه ينبغـي ان ينتقض كل انسان وان ينافر كل واحد كل واحد) وهنا وضع الفارابي عامل الصراع قبل الارتباط وان العلاقة الارتباطية لا تخضع للطبع ولا للارادة الفردية وعندما يرتبط فردان فان دافعهما يكون لضرورة ما لا لحاجة ما ، وبناء على هذه الضرورة او الحاجة فان علاقة الافراد تكون غير متكافئة او متوازية بل يكون احدهم قاهرا والاخر مقهورا أي احدهم يكون مالك الحاجة والاخر طالب الحاجة او قد يكون عامل خارجي جمع بينهما وبزوال هذا العامل يفترقان اي انها علاقة مصلحية مؤقته طارئة فالعلاقة لا تتم الا على اساس اشباع حاجات عند الطرفين وبعد اشباعها يتباعدان ويتنافران .

ويتوغل تفسير الفارابي اكثر لتوضيح مسبقات العلاقة الائتلافية التي تأخذ شكل المؤازرين أو بواسطة القهر على ان يكون الموازرين والمساعدين اقل شأنا وقوة من احد الطرفين المشتركين في الصراع فالعلاقة هنا تكون مشروطة وان لم تكن كذلك فانها تكون قرابية أو دموية أو انتمائيـة بمعنى آخر ان الفرد يتحد مع اقربائه وابنائه وابناء جلدته لكي يعاونوه ويساعدوه في التغلب على الطرف الاخر المتصارع معه وهذا يعني ان الاتحاد والائتلاف

الذي تم بين هؤلاء الاقرباء لم يتم اساسا على القاعدة القرابية او الدموية بل على اساس تحقيق الفوز في عملية الصراع وهنا يتضح بان الفارابي لا يثق بالعلاقات القرابية او الدموية او حتى العلاقة البريئة في كل مصلحة وفي داخل الامة يقول الفارابي انها متضامنة فيما بينها لكي تحمي نفسها من عدائها او خصومها الذين ينفرون منهم •

ومغزى كلام الفارابي ان الصراع موجود داخل المجتمع وازلي طالما هناك ارتباطات وان الارتباطات والتحالفات والائتلافات لا تظهر على سطح العلاقات الاجتماعية الا اذا وجد صراع مسبق اي ان الصراع يولد الائتلاف وليس العكس •

بعدها نأتي الى ابن خلدون الذي جاء فكره مقاربا لفكر الفارابي من حيث ان التضامن يولد التصارع وليس العكس بيد ان تفسيراته منصبه على علاقة القبائل وليس افراد المدينة الجاهلة التي ذكرها الفارابي فقد اتخذ ابن خلدون العصبية القبلية والارتباط والولاء القبلي اساسا لتفسير صراع القبيلة مع القبائل الاخرى فهو بحث عن العصبية لأنها تؤدي الى المدافعة الذاتية وحماية الكيان الاجتماعي للقبيلة لا سيما وان التغلب والحكم والرئاسة مرغوبة لدى الانسان لما فيها من سلطان على الاخرين الذين يتبعونه ويهابونه فتزيد من مكانته وسلطته •

لقد جاء طرح الجاحظ وابن خلدون لفكر الصراع الاجتماعي اقرب للواقع الا ان الفارابي كان متطرفا في حكمه على الانسان من خلال افتراضه (بانه لا تحاب او ارتباط لا بالطبع ولا بالارادة) اضافة الى ذلك فانه لم يشخص او يحدد او يلمح على الاقل ما هي اسباب الصراع بشكل جلي وانواع الصراع بل احتمل افتراضا واسع النطاق •

7 ـ الاتجاه العملي :

تمثل الصوفية هذا الاتجاه والتصوف كلمة لم تنتشر الا في القرن

الثالث الهجري (التاسع الميلادي) في المجتمع العربي وكان اول من عرف بهذا الاسم في بغداد رجل اسمه (عبدك الصوفي) توفى عام 825 م (37) يشير الاتجاه الصوفي الى اثمار رسالة النبي الروحانية وجهة مستمرة لعيش انساط الوحي القرآني عيشا شخصيا عن طريق الاستبطان وهذا ضد كل نزعة حاولت حصر الاسلام بالشريعة وظاهرة النصر واساس هذا الاتجاه هي الشريعة (النص الظاهر للوحي) والطريقة (السبيل الصوفي) والحقيقة (الحقيقة الروحانية كانجاز شخصي) (38) يهدف الفكر الصوفي الى تحقيق وحدة الوجود وبرهنة بان الوجود واحد وان الله هو الكل في الكل وجوهر التصوف يقوم على دعامتين هما : ـ

1 ـ التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب .

2 ـ امكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله .

فهي التجربة الباطنية يقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي وهي التي يتم بها هذ االاتصال وفيها تتأحد الذات والموضوع وتقوم فيها البوادة واللوامع مقام التصورات والاحكام والقضايا في المنطق العقلي والمعرفة فيها مغاشة ولا متأملة ويغمر صاحبها شعور عارم بقوى تظطرم فيه تغسره كفيض من النور الباهر أو يغوص فيها كالامواج العميقة ويبدو له ايضا ان قوى عالية قد غزته وشاعت كيانه الروحي وهو لهذا يسميها واردات ونفحات علوية وفي مرتبة ادنى تدعى خواطر ومن هنا يشعر صاحب هذه التجربة باثراء في كيانه الروحي وتحرر في افكاره وخواطره وانطلاق لطاقات حبيسة عميقة الغور في نفسه أما الدعامة الثانية فهي ضرورية جدا في مفهوم التصوف والا كان مجرد اخلاق دينية ويقوم في توكيد المطلق او الوجود الحق او الموجود الواحد الاحد الذي يضم في حفنه كل الموجودات وفي امكان الاتصال به اتصالا متفاوتا في المراتب حتى يصل الى مرتبة الاتحاد التام بحيث لا يبقى آلا هو . ومن هنا كان طريق التصوف سلما صاعدا

ذا درجات ونهايتها عند الذات العلية وكان سفرا يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد (39) .

وقد قدمت الصوفية دراسات نفسية مستفيضة حول خلجات القلوب وهواجس النفوس باعتبارها بداية الاعمال ومنشأ الافعال وتعلل ذلك ليست شخصية الانسان في ظاهر السلوك وانما الخلق وهو اهم مظاهر الشخصية هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الاعمال بسهولة ويسر من غير حاجة الى الفكر وروية فان كانت الهيئة التي تصدر عنها الافعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا وان كان الصادر عنها الافعال القبيحة سميت خلقا سيئا فليس الخلق هو الفعل وانما الهيئة التي عنها يصدر الفعل وان اعمال الجوارح ليست الا تعبيرا عن خطرات القلوب ومن ثم فان معرفة القلب والكشف عن السريرة يلزمان للاخلاق من حيث انه اذا صفت السريرة فقد صلح العمل ان كل صفة تظهر في القلب يفيض امرها في الجوارح بل ان هذه لا تتحرك الا بخطرات القلوب وارادتها فالقلب هو المتصرف فيها وهي مسخرة له فلا يصدر منها من عمل الا باشاراته لا تستطيع له خلافا ولا عليه تمردا ومن ثم فان القلب هو الذي يجب تصحيحه وتقويمه وحسابه وعتابه (40) وليس للقلب من سلطان على الجوارح الظاهرة فحسب بل هو المحرك للقوى النفسية الباطنة كالشهوة والارادة والقدرة اما حقيقة فعله فهو ان ينبعث من دخيلته شوق الى جهة ما يتوهمه مصلحة فبعث النفس الى الميل لتعاطي اسبابها ثم يحرك الارادة ومن ثم تستجيب الجوارح (41) فالباطن سلطان الظاهر المتولي عليه وخطرات القلب تسبق افعال الجوارح بل ليست هذه الاثار عن تلك الخطرات ومن ثم فان الاصل ان صلح فقد صلحت اثاره وان فسد كانت اثاره فاسدة (42) .

فالقلب هو المسير للانماط السلوكية فيجب مراقبة القلب وتطهير ما ران عليه من آفات النفوس وظلمات الطبائع .

اما مفهوم الحرية عند الصوفية فله طرفان متناقضان هما : ــ

1 ــ الارادة القوية الساعية للتحرر من كل رق وتقطع صلتهما بكل شر •

2 ــ ثم تلقي (ارادة الصوفي) نفسها في عبودية الله مسلمة بالجبر المطلق •

فالحرية اذن ليست وصفا لارادة الانسانية ولكنها مقام يسعى الصوفيون الى بلوغه انها ليست مسلمة يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الاخلاق ولكنها غاية يسعون الى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الانسان ازاء الله والعالم والنفس (43) •

فمفهوم الحرية يكون عند الصوفية منطلق من منهجهم الذوقي الاستبطاني وان الصوفية استبدلت مفهوم القضاء والقدر بالحرية المبدعة التي تدفع الانسان الى العمل والمجاهدة وممارسة الحياة الروحية والخلقية معا فمفهوم الحرية لا يعني حرية الاختيار بل ارادة الحرية •

اما منهج هذا الاتجاه فهو الاستبطان فالصوفيون لا يصلون الى المعرفة الحقيقية عن طريق التعلم بل بالذوق وليس عن طريق السماع والنظر (اي الملاحظة المباشرة) بل بالمعاناة والسلوك ومن ثم فقد جافى الصوفية كل نظر عقلي وطرحوا اساليب الرهان والاستدلال لأن اليقين في نظرهم لا ينال باستنباط المتكلمين والصوفي لا يناقش ولا يجادل ولا يعترض ولكنه يحيا حياة روحية خالصة تقتضي منه جمع الهمة والاستغراق الروحي ولا يعيش الصوفي متأملا او مفكرا وانما في قلق حائر يضطرب فيه بين احوال ومقامات (44) اما طريقة استبطانة فتكون كالآتي يستقبل الصوفي غروب الشمس بجوع لكي يكسر نفسه وشهوته ثم يمارس الصمت والخلوه ولا يتكلم مع الناس والاعتزال عنهم وبعمله هذا يتوغل في اعماق النفس البشرية ليكشف عن هواجس النفس وبواعث الشر ذلك ان ما من ذنب يكون من الجوارح الا ويسبقه خاطر سوء من النفس ولا يتسنى للانسان

ان يقلع عن معاصي الجوارح حتى يتخلص من وساوس النفس ومن ثم فان الصوفية لا تكتفي بمحاسبة انفسهم على ما صدر عنهم من المعاصي وانما يراقبون الخطرات ويحاسبون انفسهم على السرائر (45) .

ونستطيع ان نلخص هذا الاتجاه بالنقاط التالية :

1 ـ انه ليس عقليا ـ نظريا بل عملي ، وهذا يعني انه يفتقر الى الابداع الفكري وغير قادر على حل المشكلات العقلية والنظرية التي يعاني منها المجتمع .

2 ـ انه عالج موضوع الاراده عند الفرد .

3 ـ انه رياضة نفسية واخلاقية .

4 ـ يحتقر العلم النظري .

اما رواد هذا الاتجاه منهم :

1 ـ ابو زيد البسطامي ، توفي عام (874 م) .

2 ـ الجنيد ابو القاسم بن محمد ، توفى عام (909 م) .

3 ـ حكيم الترمذي الذي عاش في القرن التاسع الميلادي .

4 ـ الحلاج أبو عبد الله الحسين ابن منصور ، أعدم في عام (922 م) .

5 ـ احمد الغزالي توفى عام (909 م) .

يقوم هذا الاتجاه على التحسس بالفعل الاجتماعي لا التفكير فيه . بمعنى آخر انه يعيش ويتفاعل مع الفعل الى ان يعرف جوهره واثاره ولا يشغل تفكيره به (بالفعل الاجتماعي) وهذا العمل المنهجي يحتاج الى تنقية نفس الدارس او الكاتب اولا لكي يستبطن ذلك الفعل ومن ثم يقوم باعطاء الرأي واتخاذ القرار حوله ، فهي عملية صعبة وليست سهلة .

ويفسر هذا الاتجاه ان بداية كل فعل اجتماعي في تكوين خلجات القلب منشؤها أي انه لا يوجد اي مجال للتفكير حول كيفية قيام الفعل الاجتماعي لذلك لجأ اصحاب هذا الاتجاه ، بالرجوع الى معايشة الفعل والتعرف على ما يقوم به القلب من خلجات وحركات وخطرات لانه المتصرف (في نظر اصحاب هذا الاتجاه) في كل ما يصدر من الفرد من سلوك وتصرف وان هذا التصرف مسخر لخدمة القلب وتقويمه وحسابه وعتابه .

اضافة الى ذلك فان اتباع هذا الاتجاه ينظرون الى القلب على انه المحرك الاول والاخير للارادة الانسانية والنفس البشرية . لذلك حصلت عندهم قناعة بان السلوك الظاهري خاضع لسلطان الباطن الا وهو سلطان القلب وازاء هذا الموقف والقرار يطالب الاتجاه الصوفي بالتحرر من قيود الفكر الانساني ونواميس المجتمع البشري والخضوع لارادة الخالق ، فالحرية في نظره (هذا الاتجاه) غاية تحدد مواقف الصوفيين من الانسان والخالق وهذ لا يعني انهم خضعوا الى القضاء والقدر بل للبحث عن الحرية والارادة المبدعة علاوة على تقدم. فان اصحاب هذا الاتجاه لايجاهدون في سبيل الحصول على حرية الاختيار بل الحصول على ارادة الحرية . اما طريقة تعرف الصوفيين على حقيقة الفعل الاجتماعي فهي انهم لايتناقشون أ ويتجادلون ولا يفترضون أو يعترضون عليه بل يصفون في كل الاشياء المسبقة عن الفعل ثم يعيشون فيه ويستغرقون به ويغوصون في اعماقه ثم بعد ان يصلوا الى معرفته يخرجون بما قدر لهم ان يحصلوا عليه من معايشتهم الداخلية معه فمنهج هذا الاتجاه قائم على التجربة الذاتية الحسية والتذوق الشخصي (اي الاستبطان) لذلك لا يملك هذا لاتجاه منطلقا مجردا من العاطفة والوجدان او افكار مستخلصة من التأمل والتصور والتنبؤ بل لديهم خبرات ذاتية ومواقف فردية تجاه الفعل الاجتماعي . وزبدة القول هو أن هذا الاتجاه يستبعد التفكير العقلي والمنطقي حول تحليل الافعال الاجتماعية ويركز

بشكل مكثف على الطريقة العلمية والذاتية لمعرفة حقائق الافعال ويقف ضد الاحكام النظرية عليها لانه مقتنع بان مصدر هذه الافعال هو تفاعل قلب الفرد معه وان خلجاته وخطراته هي التي تحرك سلوك الفرد داخل المجتمع ولا دخل لعقله في ذلك فاذا استطاع الانسان السيطرة على قلبه (في نظر هذا الاتجاه) استطاع ان يقوم سلوكه اليومي .

8 ـ الاتجاه العقلي :

قاد هذا الاتجاه فرقة المعتزلة التي لم تعين اصول التاريخ العربي السنة التي ظهرت فيها وكل ما ذكرته انهم ظهروا في البصرة حول حلقة الحسن البصري وانشقوا عنها والذي توفى عام (728 م) وان الرجلين اللذين اسسا هذا الاتجاه هما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وقد ولدا سنة (699) وعلى ذلك يكون المعتزلة قد قاموا في بداية القرن الثاني الهجري في سنة محصورة بين (100–110) (46) .

لقد كانت نشأة الاعتزال وتبلور المعتزلة في صراع ضد الدولة الاموية التي شاعت التعصب للعرب وبالمعنى العرقي لا الحضاري وكذلك انفتاح المعتزلة على الثقافات الانسانية غير العربية بوعي واستنارة وايضا انحدار عدد من اعلامهم وائمتهم من اصول عرقية غير عربية ـ الموالي ـ مع رفضهم تعصب الشعوبية الاعمى ضد العرب والعروبة.كانت كل هذه الاسباب والمكونات وما ماثلها عوامل جعلت اتجاه المعتزلة العقلي اشبه ما يكون بفئة من المثقفين العرب الذين يتخذون الفكر والثقافة سبيلا لتقيم الانسان في المجتمع لان اغلب هؤلاء الاعلام لم يسلكوا النسب العرقي ولم يؤمنوا بالتعصب له كما انهم لم يؤمنوا بالتعصب ضد الذين ينحدرون من الاصلاب العربية بدافع من الاستنارة الفكرية التي امتازوا بها والتفوا حول قيم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية التي هي مزيج من ميراث العرب

والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التي وفدت او بقيت في المجتمعات التي فتحها العرب المسلمون (47) •

يرى هذا الاتجاه ان الانسان يجب ان يتمتع بحرية الارادة لانه حيوان عاقل مزود بالعقل الذي يميز به بين الاشـــياء وبالقدرة على العمل اما الحيوانات الاخرى فغير عاقلة ولذلك فهي لا تتمتع بحرية الارادة ثم ان الانسان يخضع الطبيعة لرغباته ويتحكم في غرائزه بخلاف الحيوان الاعجم الذي تتحكم فيه غرائزه ويخضع للطبيعة فتسير ه‍ويضاف الى هذا ان افعال الانسان تســـتحق المدح والذم ولا يمكن ان تكون كذلك الا اذا كان الانسان حرا في اختيارها • اذاً فحرية الارادة هي اهم فارق بين الانسانيـــة وبين الحيوانية (48) •

اضافة الى ذلك فقد آمن هذا الاتجاه بسلطة العقل وحرية الارادة وبعبارة اخرى خلق الانسان الافعال نفسه وما يشبع من مسؤولية وفيها حرية الجدل والبحث والمناظر وفيها شعور الانسان بشخصيته وعدم تحميل القدر كل تبعية ومسؤولية ان المعتزلين كانوا عقليين ومتزمتين في عقليتهم وكان طابعهم يجمع بين التعصب الحاد وحرية الفكر المفرطة فهم متعصبون اشد التعصب فيما يتصل بتوحيد الله وعد له.ولا يقبلون في ذلك هوادة • ثم هم احـــرار فيمـــا عدا ذلك من الاراء واســـتعمال العقل والقـــول لسلطانه (49) •

اما رأي هذا الاتجاه في الاقامة (اي رياسة المجتمع الاسلامي) فانه يرى انها من صنع البشر وفي متناول ايديهم فالناس يختارون امامهم لصلاح دنياهم التي تنقطع الصلات بين صلاح دينهم •••••• فاذا اصبح غير اهل الاداء هذا المهمة خلعوه واستبدلوا به فردا آخر فيهم جعلوا من الاقامة مسألة انســانية وسـياسية واجتماعية اكثر مما هي دينية وعلمية اختيارا

الامامة تتم بواسطة نواب عن الامة لان هناك استحالة بين اجتماع جميع افراد الامة على رأي واحد خصوصا مع الفرق المذهبية المتباينة (50) .

اخيرا يقول اصحاب هذا الاتجاه على الفرد ان يتقدم بنقد السلطة الجائرة ومحاربتها واستبدالها بسلطة عادلة وافترضوا سلفا تقرير حرية الانسان في نقد السلطة والخروج عليها ومحاربتها واستبدالها (51) .

مما لا شك فيه ان التحليل المنطقي والعقلي يثري التفكير الاجتماعي وان المحاورة والمناقشة والنقد للظواهر الاجتماعية يعمل على ابراز موطن الضعف فيها وتلافي الاخفاقات والاخطاء التي تعيشها وتحيط بها والتعريف بالوقت نفسه على جوانبها القوية والايجابية . ان الاتجاه العقلي في المجتمع العربي لم يؤمن بذوبان شخصية الفرد في شخصية المجتمع ولا يدعو لها بل يؤمن ويطالب بأن يكون الفرد حرا في تفكيره وتصرفه ويعطي ثقة عالية للعقل البشري في قيادة سلوكه وهذا يعني أن هذا الاتجاه يحاسب ويحاكم اصحاب المراكز الاجتماعية والسلطوية العليا أكثر من غيرهم لانهم يملكون عقلا وتفكيرا أفضل من العوام وهذا العمل يتنافى مع طبيعة المجتمع التقليدي او القيمي او الديني لان العقل لا يجامل العاطفة والوجدان ولا يسمح للقضاء والقدر بممارسة تأثيراته على تفكير الافراد او على توجيه انماط سلوكهم لان هذا الاتجاه وضع معياريين للتميز بين الانسان والحيوان وهما حرية الارادة وسلطان العقل البشري وهذه ثقة محترمة بقيمة الانسان وقدرته على عيشة في اوضاع اجتماعية متبدلة ومتغيرة ومضطربة .

ولا يحترم هذا الاتجاه غرائز الانسان ولا يسمح لها بتوجيه سلوكه وفي نظر الاتجاه العقلي ان كل من فقد حريته ولا يستعمل عقله وتفكيره في طريقة عيشة داخل المجتمع يضعه في مصاف الحيوان فالحيوان مقيد بغرائزه ولا يملك تفكيراً راقيا يستطيع ان يسخر الطبيعة لخدمته بينما

الانسان قادر على ذلك فلماذا لا يفكر في كل حركاته وسكناته داخل المجتمع بالاضافة الى ما تقدم فان هذا الاتجاه ينظر الى المراكز السلوكية العليا بانها من خلق الانسان فلا حاجة الى تقديسها من قبل الفرد وخضوعه لها بشكل خانع دون نقد وتقييم لا سيما وان هذه المراكز العليا وجدت لخدمة الناس لا لأذلالهم وترى في الوقت نفسه ضرورة نقدها وتقيمها في كل وقت . ان الاتجاه العقلي ينظر الى قيم ونواميس ونظم المجتمع على انها وجدت لخدمة وحماية الفرد وعليه تقع مسؤولية تطويرها وتغيرها اذا لم تخدم مصالحه وتحمية من الاخطار التى تهدد حياته او كيانه .

نستنتج من ذلك ان الاتجاه العقلي يتخذ موقفا مضادا من المحافظين داخل المجتمع وضد الاعتماد بالوقت نفسه على القضاء والقدر في تفسير الظواهر الاجتماعية وانه يعتمد على الكد واعمال الفكر في التعامل بين افراد المجتمع ويبحث ايضا عن البراهين المنطقية لاثبات شرعية الانماط الاجتماعية في السلوك والتفكير وله القدرة كذلك على صياغة النظريات الاجتماعية المجردة لكن من مثالب الاتجاه العقلي انه يبتعد كليا عن الممارسة الاجتماعية ومعايشة الحدث الاجتماعي بدقائقه كذلك ينحي العاطفة والوجدان من التفكير والتحليل لا سيما وان افراد المجتمع مختلفون في قدراتهم العقليـة ودرجة استخدامهم للحرية الفردية وارادتهم في تنفيذ ما يفكرون به .

اما مناقب الاتجاه العقـــلي فهي محاولة جريئة بالظهور في مجتمع تقليدي قيمي ديني ملتزم بكل تعاليم دينية وخاضع لضوابطه .

اما من الناحية السوسيولوجية فان التفكير العقلي في تفسير الظواهر الاجتماعية لهو امر ضروري من اجل وضع قواعد منطقية مجردة مستخلصة من الواقع الحي لانه يعمل على اثراء واغناء المفاهيم والمصطلحات العلمية لا سيما اذا صاحب حرية التفكير حريـة الارادة فان ذلك يســاعد المفكرين على الابداع والابتكار خاصة اذا اقترن مع مبدأ الشــك والتجربـة فان ذلك

يؤدي بالوصـول الى صـياغة نظرية اجتماعية يمكن تطبيقها في الواقع الاجتماعي ومعرفة مدى صدقها على صعيد الممارسة الحية .

اخيرا نستطيع ان نلخص كتابات المفكرين العرب ونقول بانها انطلقت من دخيلة الفرد واتهت بالمجتمع حيث بدأت بتحديد ارادة وشعور ونفسية الفرد ثم انتقلت الى خارج دخيلته فتناولت حريته في التصرف والتفكير وتحليله المنطقي للظواهر الاجتماعية التي كانت تحيط به بعدها ذهبت الى مقارنة سلوك الانسان بالسلوك الحيواني لابراز الانماط السلوكية المشتركة بينهما وكذلك الفروقات الجوهرية الحاصلة بينهما ومن ثم تقدموا خطوة اخرى في دراسة الفرد وهي علاقته بالاخرين الذين يتفاعل معهم ويرتبط بهم قيميا او مصلحيا من خلال مفاهيم الصـداقة او المنفعة او اللذة او السعادة الفردية او الصراع بعدها انتهوا بدراسة المجتمع الانساني ككل من خلال مقارنته بالمجتمع الحيواني والجهاز الاداري .

وازاء هذه المنطلقـات يمكن القول بان كتابات المفكرين العـرب الاجتماعية لم تنصب على دراسة المواضيع الهامشية او السطحية بل انطلقت من جذور السلوك الانساني وسادت مع توجيهاته الداخلية (الفردية) والخارجية (المجتمعية) فقدمت نتاجا فكريا دسما مغذيا للفكر الاجتماعي الانساني قادرا على تنمية نظرية اجتماعية تساعد المثقف والمتعلم على استقراء الواقع الاجتماعي وتخدم المختص في علم الاجتماع في التنظير الفكري والتحليل العلمي .

المراجع

1 ـ الجاحظ « الحيوان » الجزء الثالث ، تحقيق عبد السلام محمد هارون مكتبة مصطفى البابي الحلبي واولاده ، مصر ص 165 ، 1938

2 ـ المرجع السابق ص 159

3 ـ الفارابي « كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة » تقديم وشرح ابراهيم جزيني ، منشورات دار القاموس الحديث ـ بيروت ص 98

4 ـ المرجع السابق ص 98

5 ـ المرجع السابق ص 99

6 ـ الملجع السابق ص 74

7 ـ المرجع السابق ص 96-97

8 ـ رسائل اخوان الصفا ، المجلد الثاني ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ، ص 474-475 ، 1957

9 ـ الغزالي او حامد « المنقذ من الضلال » تعليق وتصحيح محمد محمد جابر مكتبة الجندي ص 80-81

10ـ مسكوية ابي علي بن محمد « تهذيب الاخلاق » تحقيق قسطنطين زريق ، الجامعة الامريكية في بيروت ص 142-145 ، 1966

11ـ ابي حيان التوحيدي « الصداقة والصديق » تحقيق ابراهيم الكيلاني دار الفكر بدمشق ص 191 ، 1964

12ـ المرجع السابق ص 191

13ـ المرجع السابق ص 119-120

14ـ المرجع السابق ص 89

15ـ المرجع السابق ص 86

16- المرجع السابق ص 102
17- المرجع السابق ص 118
18- المرجع السابق ص 190
19- المرجع السابق ص 345
20- المرجع السابق ص 399
21- مسكويه ابي علي بن محمد بن احمد بن محمد « تهذيب الاخلاق » ص 155
22- المرجع السابق ص 158
23- المرجع السابق ص 160-166
24- الفارابي ابو نصر « السزـياسـة المدنية » تحقيق دنعوزي نجار المطبعة الكاثوليكية - بيروت ص 72 ، 1962
25- المرجع السابق ص 74-75
26- الفارابي « كتاب الملة » ص 15
27- الفارابي « كتاب الملة » تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت ، ص 52 ، 1967
28- بيضار محمد عبد الرحمان « العقيدة والاخلاق » مكتبة الانجـلو المصرية بالقاهرة ص 261 ، 1973
29- المرجع السابق ص 262
30- المرجع السابق ص 264
31- المرجع السابق ص 269
32- الغزالي ابو حامد « احياء علوم الدين » ص 1749-1750
33- الجاحظ « رسائل الجاحظ » الجزء الاول ، تحقيق عبد السلام محمد هارون - مكتبة الخانجي بالقاهرة ص 345 ، 1964
34- الفارابي « كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة » ص 121
35- المرجع السابق ص 123
36- ابن خلدون « المجلد الاول » مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني بيروت ص 244-245 ، 1961
37- كوربان هنزي « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ترجمة نصير مروه منشورات عديدات بيروت ، ص 285 ، 1966
38- المرجع السابق 283
39- بدوي عبد الرحمان « تاريخ التصوف الاسلامي » وكالة المطبوعات الكويت ، ص 18-19 ، 1975

40- صبحي احمد محمود « الفلسفة الاخلاقية » دار المعارف بمصر ص 263 ، 1969

41- المرجع السابق ص 264

42- المرجع السابق ص 268

43- المرجع السابق ص 240

44- المرجعالسابق ص 200

45- المرجع السابق ص 235

46- جار الله زهدي حسن « المعتزلة » منشورات النادي العربي في يافا ، مطبعة مصر ، ص 12 ، 1947

47- عمار محمد « المعتزلة ومشكلة الحرية » المؤسسة العربية للدراسة والنشر - سوريا ، ص 182 ، 1972

48- المرجع السابق ص 30

49- امين احمد « ضحى الاسلام » الجزء الثالث مكتبة النهضة المصرية القاهرة ص 169 ، 1964

50- عمارة محمد « المعتزلة ومشكلة الحرية » ص 192

51- المرجع السابق ص 173

الفصل الثالث
طرق البحث الاجتماعي

أ ـ المنهج التاريخ :

ميز ابو الحسن الماوردي معنين للتاريخ ، الاول تاريخ وعظي والثاني تاريخ مشرع ويعني الثاني التاريخ الفعلي والواقعي وان له وحدة يكون للتعاقب الزمني للأحداث ولترتيبها المنطقي اهمية قصـــوى ولكن عمل التاريخ الوعظي يكمن في توجيه وتكملة التاريخ المشرع وهو دائما يتجلى كبرهان على حجة وشرعية المعنى الثاني للتاريخ (1) •

اما ابن خلدون فقد اوضح هذا المنهج بشكل مفصل حيث نبه الى ما يلي :

1 ـ ضرورة الاعتماد على مصادر عديدة ومتنوعة •

2 ـ الاحاطة بالظروف المحيطة بالحدث التاريخي •

3 ـ عدم قياس الغائب بالشاهد •

4 ـ عدم قياس الحاضر بالمستقبل •

5 ـ عدم الاستسلام لرواية الحدث بل الرجوع الى اصوله ومعرفة درجة حقيقته •

6 ـ التأكد من الارقام الواردة في الحدث التاريخي وتبيان المبالغة فيها والتقليل منها .

7 ـ اختلاف الايام والازمنة والانتقال من حال الى حال يعمل على تغير الحدث لان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه .

8 ـ الابتعاد عن سرد احاديث القصص .

9 ـ الحذر مما ينقله المفسرون لتفسير الاحداث .

10ـ الحذر من الحكايات المدخولة للمؤرخين .

وبشكل أدق يقول ابن خلدون ما يلي « ان التاريخ محتاج الى ماخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبها الى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالطات لان الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطليعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق وكثيرا ما وقع المؤرخين والمفسرين وائمة النقل المغالطة في الحكايات والوائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سمينا لم يعرضوها على اصولها ولا قاسوها باشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار . ففضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ولا سيما في احصاء الحكايات اذ هي فطنة الكذب ومطيعة الهذر ولابد من ردها الى الاصول وعرضها على القواعد (2) .

ويوضح ابن خلدون كذلك فيقول على المؤرخ ان يحيط بما يلي عند دراسة الحدث التاريخي :

1 ـ قواعد سياسة مجتمع الدراسة .

2 ـ النواميس الاجتماعية التي تتحكم في سلوك افراد مجتمع الدراسة .

3 ـ مقارنة حاضر مجتمع الدراسة بماضيه •

4 ـ اسباب ظهور حكام مجتمع الدراسة •

وبشكل ادق يقول ابن خلدون يحتاج صاحب المنهج التاريخي الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق او بون ما بينهما من الخلاف ويقلل المتفق منها والمختلف والقيام على اصول الدولة والملل ومبادىء ظهورها واسباب حدوثها ودواعي كونها واصــول القائمين بهــا واخبارهم حتى يكون مســتوعبا لاسباب كل حادث مراقفاً على اصــول كل خبر وحينئذ يعرف خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا والازيفه واستغنى عنه (3) •

وهناك نقطة جوهرية يجب على المؤرخ الانتباه اليها وهي ان طريقة عيش المجتمع تتبدل وتتغير ولا تبقى على وتيرة واحدة عبر الزمن فلكل مرحلة تاريخية طريقة عيش معينة وقواعد سياسة خاصة بها تختلف عن سابقتها ولاحقتها وكثير من الاحداث لا ينتبه اليها الباحثين الا بعد فوات الاوان بسبب خفائها وراء التبدل السريع الذي يحصل لطريقة عيش المجتمع أي يجب الابتعاد عن تعميم نتائج دراسة الباحث على احداث تاريخية اخرى •

يقول ابن خلدون بهذا الصدد ما يلي « ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وهــو داء شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولــة فلا يكاد يتفطن إلا الاحاد من اهل الخليقة وذلك ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال وكما يكون من الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع في الافاق والاقطار والازمنة والدول (4) •

ب ـ المنهج المقارن :

يميز هذا المنهج بين درجة التباين ودرجة التشابه في المقارنات • بيد ان الكتاب العرب القدامى اقتصروا على مقارنة التشابهات فقط دون اظهار التباينات ولم يقارنوا احداثهم الاجتماعية التي عاشوها مع احداث مجتمعهم القديمة او مجتمعات اخرى ، بل كانت مقارناتهم تتصف بما يلي : ـ

1 ـ مقارنة كلية أي مقارنة مجتمع انساني مع حيواني •

2 ـ مقارنة جزئية : اي مقارنة وحدة سلوكية انسية مع حيوانية كما فعل الجاحظ عندما قارن سلوك الحمام الجنسي مع سلوك الفرد الجنسي تشبيه اجتماعي واحد مع عضو جسماني واحد كما فعل الفارابي عندما شبه وقارن بين وظيفة رئيس المدينة الفاضلة مع قلب الانسان وكما فعل اخوان الصفا عندما قارنوا بين صفات الانسان الشخصية مع صفات الحيوان ولا داعي لذكر تفاصيل هذه المقارنات في هذا المقام لاننا ذكرناها بالتفصيل في الفصل الثاني •

ج ـ التحليل السببي :

قبل ان ندخل في دراسة التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد اود ان اوضح للقارىء الكريم ان ابن رشد لم يتطرق في كلامه او كتاباته الى التحليل السببي للظاهرة الاجتماعية بل تكلم حول الظاهرة الطبيعية التي وجدناها في هذا القرن مطبقة في علم الاجتماع ومستخدمه من قبل اميل دور كهايم وبول لازرز فيلد وكاندل وهايمن في التحليل الاجتماعي الوظيفي •

وسوف نتطرق في دراستنا هذه الى نظرته للمجتمع الانساني وارائه في الموضوعية والبحث العلمي ومدى اسبقيته في هذه المواضيع الثلاثة ومكانته كعالم بين علماء الاجتماع الغربيين والكلاسيكيين والمعاصرين •

وانه ليطيب لنا ان نعمق هذا المجرى الفكري وان نستكشف روافده مبتدئين باقربها منه والصقها به ـ « ان العالم كل متحرك منذ الازل وهو وحده الذي يصوغ لنا الوصول الى اثبات موجود مفارق للعالم محرك له منذ الازل

وهذا الموجود بايجاده تلك الحركة الدائمة وبايجاده لنظام العالم البديع خليق بأن يسمي موجد العالم وتأثيره في العالم يحدث بتوسـط العقول المحركة للافلاك وكل نوع من الحركة في هذ لعالم لابد له من مبدأ خاص به (5) •

نلاحظ في هذه المقولة فكرة التغيير المستمر والحركة الدائمة في المجتمع الانساني والاتساق البديع في انظمته • وان حركة كل نظام فيه تخضع لاعتبار خاص بها • هذا المجرى الفكري سبق في الحقيقة النظرية البنائية الوظيفيـة البارسونية (تالكوت بارسـونز ، عالم الاجتمـاع المعاصـر) التي مفادها « ان المجتمع الانساني يتكون من مجموعة انظمة اجتماعية متساندة بعضها مع البعض الاخر ومنسـجمة فيما بينها وخالية من الصراعات والنزاعات والصدامات ، فالنظام الديني مرتبط بالنظام السياسي والاقتصادي والاسري والخلقي والتربوي والحضاري ، وان لكل نظام من هذه الانظمة وظيفة اجتماعية يقوم بها تكون مكملـة لوظائف النظم الاخـرى ومجموع هذه الوظائف تكون وظيفة البناء الاجتماعي للمجتمع الانساني (6) •

وعلينا ان نوضح في هذا المقام ان مقولة ابن رشد هذه لم يعرفها رواد علم الاجتماع الاوائل امثال اوكست كونت واميل دوركهايم حين اكدا على ثبوتية واستقرار المجتمع الانسـاني وهذا عكس الطبيعـة البشريـة ، بينما التفت اليها الفيلسوف العربي قبلهم بقرون •

واوضح ابن رشد في مجال اخر ارتباط الفرد وظيفيا بالمجتمع بقوله « ان الانسان مجبرا بالاختيار في اكثر الاحيان الى حد كبير على اختيار الطرق

المستقبلية التي تتناسب مع هذا الطريق (7) أي أن الانسان حر فيحياتهالخاصة لكنه مجبرا على ارتباطه بالمؤسسات الاجتماعية كالدينية والاسرية والقانونية والنظام السائد في مجتمعه •

اما نظرة الوظيفة الى ارتبـــاط الفرد بالمجتمع مبتدأ من أن المجتمع يتكون من مجمـــوعة افراد مترابطين قيميا فيما بينهم •••• وتعمل هذا القيم على تنظيم طرق عيشهم •••• من خلال تحديد اهداف وقيم اجتماعية مشتركة تعمل على تنشئتهم وتربط الفرد بمؤسساته الاجتماعية (8) •

وهذا يوضح لنا اسبقية ابن رشد في تفسيره لعلاقة الفرد بالمجتمع • وحسبنا في حدود موضوعنا ان نشير الى ارتكاز النظرية الوظيفية على المبدأ الغائي في تفسيرها للظاهرة الاجتماعية والذي ينطوي على اســـاس تقدير نتائج ارتباط الظواهر الاجتماعية في المجتمع بدلا من الاعتماد على مقدمات واضحة الى الاسباب الواقعة الكافية التي ادت الى وجود نظام • وهذه هي التي اغفلها الفكر الوظيفي وتركها دون تفسير ، بينما انتبه اليها الفيلسوف العربي عندما قال « ان الموجود لا يفهم الا من قبل اسبابه الذاتية بدون هذه الاسباب لا نستطيع تميز موجود عن موجود » (9) وان الطبيعة تحتوي على غايات محدودة ، وهذه الغايات لا يمكن ان تتحقق الا بوسائل تناسبها وتطابقها وان كل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محدودة (10) •

وثمة نقطة اخرى تعاون على ابراز اهمية اقوال وكتابات ابن رشد وهيموضوعية في البحث العلمي ولكن قبل ان نســـجل اقواله نرى من الافضل ان نذكر الموضوعية في علم الاجتماع لكي نقارن بين موضوعية ابن رشد في القرن الخامس الهجري وموضوعية علم الاجتماع في القرن العشرين الميلادي •

تعني الموضوعية في علم الاجتماع دراسة الظواهر والحقائق الاجتماعية كاشياء خارجية مستقلة عن الباحث لان الروح العلمية تقتضي تنحية كل

اعتبار غريب عن الجهد الذي يبذل نحو الموضوعية الخالصة وابتعاده عن كل اعتبار انفعالي عاطفي وقيمي او اخلاقي . ومن متطلبات الموضوعية مراعاة الظروف المحيطة بالواقع الاجتماعي لا الاحكام العقلية المطلقة اي يجب على الباحث الاجتماعي الابتعاد عن الفكرة المسبقة أو التعصب الاعمى ، لان الحقيقة الاجتماعية نسبية وليست مطلقة لذلك لا يميل علماء الاجتماع الى استخدام التعميمات المطلقة بل النسبية في برهنة المعلومات والحقائق الاجتماعية .

اما موضوعية ابن رشد فانها تتجلى في نظرته للحقيقة الاجتماعية على انها نسبية غير مطلقة ، فهو يرى « العلوم الانسانية ما هي الا علوم نسبية غير مطلقة « لانه يدرك بأن المجتمع مستمر بالتغيير وكل شيء يتغير وليس بثابت » وقال ايضا « ان علم الانسان ينمو شيئا فشيئا ويخرج من القوة الى الفعل فهو علم نسبي يبدأ بالاحساسات ثم ينتقل الى الصورة والخيال ثم يحدد المعاني الكلية ويستخدمها في استنباط معلومات جديدة (11) .

ولما صرح ابن رشد بان الحقائق الاجتماعية نسبية وان الانسان يدركها بحواسه اكد على استخدام العقل ايضا في ادراك الموجودات من اجل التعرف على اسبابها وهذا يعني نبذ كل ما هو وجداني وشخصي في البحث العلمي عن الحقائق .

ونلاحظ في هذا ان ابن رشد لم يعط اهمية مطلقة للاحكام العقلية الصرفة وتجريدها من احساسات الانسان بواقعه ومحيطه بل ادرك بان الانسان يبدأ بادراك هذا الواقع عن طريق حواسه ومن ثم نبه الى اهمية العقل في دراسة الواقع بشكل دقيق واوضح دون تحيز أو تعصب شخصي او قيمي او اقليمي . اي يكون دور العقل بمثابة المنظم والمحكم فيما اذا ارادت هذه الاحساسات ان تطنب او تزيد من تأثيرها على تفكير الباحث ونظرته للواقع.

واذا قورن هذا القـــول مع قـــول العـــالم الالمـــاني مـــاكس فيبـــر (1864–1920) في الموضوعية الذي يعتقد بان الحقائق الاجتماعية ايضا نسبية لكن الباحث الاجتماعي في أغلب الاحيان غير موضوعي ومتحيز لجانب دون الاخر ويوضح فيبر قوله بانه طالما اختار الباحث هذه المشكلة او هذه الظاهرة دون الاخرى فانه قد تحيز في اختيار موضوع الدراسة لانه فضلها على غيرها وهذا يعني ان ماكس فيبر يؤمن بأن الباحث يحس بالاشياء والحقائق الاجتماعية ولم يؤمن بقوة عقل الباحث وتحكمه في تحـــديد وايقاف تأثيرات الوجدان والعاطفة في اختيار تلك الحقائق انما صور وجدان الباحث واحساسه بانه العامل الحاسم في اختيار موضوع الدراسة وادراك الواقع اذا قارنا هذا القول باراء ابن رشد وجدنا أنه يؤكد على قيمة العقل العالية في ادراك الموجودات يستطيع ان يدرك الموجودات والمعرفة اسبابها واذا غفلت او اهملت او رفعت هذه المسببات فان ذلك عمل غير علمي وموضوعي وواقعي •

هذا في مجال بحث الباحث في الدراسة الواقعية والميدانية اما في مجال مراجعة الكتابات السابقة وخبرات الشعوب فان ابن رشد لم يهمل ذلك في استخدامها كحقائق للدعم او الرفض • لذلك اوضح اهمية البحوث السابقة ونبه في نفس الوقت الى عدم اخذ هذه الكتـــابات والبحوث والاقوال السابقة التي اجريت على مجتمعات اخرى كمسلمات وبحوث غير قابلة للتمحيص والتدقيق واخذها كما هي حقائق اكيدة غير قابلة للنقاش وذلك حين قال : « ان من واجبنا اذا نظرنا فيمـــا قاله من تقدمنا من اهل الامم السالفة ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما اثبتوه في كتبهم مما كان منه موافقا للحقائق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ، وعلينا ان نســـتعين على ما نحن

بسبيله مما قيل من تقدما في ذلك سواء كان هذا التعبير مشاركا لنا في الملة ، او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة (12) .

هذه هي اقوال ابن رشد تثبت موضوعيته وعلميته في البحث العلمي التي سبقت ما قاله رواد علم الاجتماع الاوربيون في الدقة والتحديد والزمن وتميط اللثام في الخطوة التالية عن التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد وقبل هذا لابد ان نـوضـح التحليل السـببي في علم الاجتمـاع لكي يتبين لنا درجة علمية واكاديمية ابن رشد في البحث العلمي .

تعني السببية مجموعة ظروف وشروط تسبق الظاهرة او المشكلة الاجتماعية فهي :

1 ـ تسبق الظاهرة في وجودها .

2 ـ تعمل على انتاجها او تؤدي اليها .

ولما كان العلم لا يبحث او يدرس الظاهرة فحسب بل يهتم بالشروط والظروف التي تصاحبها او تسـبقها لذلك نرى علم الاجتماع (كعلم اكاديمي) يركز على اسباب الظواهر الاجتماعية لكي يتوصـل الى كيفية وجودها واسباب احداثها .

ولما كان المجتمع الانساني يتغير باستمرار وغير ثابت وكذلك ظواهره فانه من الصعب بمكان وضع قوانين دقيقة ومضبوطة كما هو موجود في علم الطبيعة والفلك وتطبيقها على طبيعة المجتمع الانساني المسـتمرة في التغيير . فالنظام الاجتماعي ما هو الا مجموعة انساق حضارية وخلقية ودينية وجدت لتنظيم حياة الناس وليست لوضع سلوك الافراد وتفكيرهم وعلائقهم على شكل قوالب ثابتة جامدة ضد طبيعتهم المتغيرة .

فالعالم الفرنسي اوكست كونت الذي يعتبر مؤسس علم الاجتماع قد أخطأ عندما وضـع قوانين المراحل الثلاث (لاهوتيه ، ميتافزيقية ،

وضعية) لتفسير مسيرة وتطور المجتمعات الانسانية لان المجتمع الانساني يتغير حسب طبيعته وليس حسب قوانين ثابتة وضعها الانسان •

يقول كونت « ان من الضرورة الاستعاضة عن العلاقة السببية ، فما دام القانون يفسر لنا الظواهر فمن العبث ان نتطلب من العلم اكثر من ذلك ، وان اية محاولة في هذا الصدد تكون بالضرورة محاولة عابثة وغير مجدية تماما وان فكرة السببية مؤقتة في انشاء العلوم او في تطورها وان وظيفتها في التفسير النظري تافهة جداً الى درجة ان العلماء لم يشعروا بالحاجة الى توضيح معناها المبهم الغامض وليس من الضروري ان يكون قانون ما معبرا عن علاقة سببية (13) •

بينما اكد الفيلسوف العربي ابن رشد على العوامل المسببة للظاهرة وليس على القوانين التي تتحكم فيها وتحرك المجتمع لان العلم عنده ما هو الا ادراك الموجودات باسبابها ومن رفع الاسباب رفع العلم حال ان يكون قوله هذا علما ثم ان نكران سببية الموجودات يهدم اسس النظام في العالم (14) •

من هذا نستنتج ان السببية في نظر ابن رشد عنصر هام في البحث والتقصي العلمي وان القانون وحده لا يكفي لتفسير الظواهر واذا نظرنا الى علم الاجتماع نجده لا يكتفي لمعرفة كيف تتغير الظواهر بقدر ما يريد ان يعرف لماذا تتغير على نحو معين • وهذا يثبت ما ذكرناه انفا في ان العلم يهتم بالبحث في الظروف والشروط التي تتحكم في احداث الظاهرة •

اذن ما قاله اوكست كونت في القرن التاسع عشر بخصوص قوانين المجتمع واهماله لمعرفة اسباب الظواهر ومسبباتها امر خاطيء وهذا ما اثبتته النظريات الاجتماعية المعاصرة كنظرية الصراع عند لويس كوسر ورالف دارندورف ونظرية النفوذ والسلطة لبيتربلاو ونظرية جورج هومنز في التبادل الاجتماعي ونظرية روبرت مرتن وتالكوت بارسونز في البناء الاجتماعي •

وهذا يوضح لنا اسبقية افكار ابن رشد واهميتها وعصريتها اذا قارناها بافكار علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمحدثين .

ويؤيد ما جاء به ابن رشد حول السببية واهميتها في البحث العلمي بدلا من القوانين ما قاله الاجتماعي العربي ابن خلدون عندما قال « ان ما يزعمه البعض في امكان الوصول الى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين تتحكم في المجتمع فانه وهم كاذب . لانه يجب على العالم ان يفكر فيما تؤديه التجربة الحسية ويجب الا يكتفي بتجاربه الفردية بل يتحتم عليه ان يأخذ مجموع تجارب الانسانية التي انتهت اليها ويعني بتمحيصها » (15) .

وهذا يعني ان ابن خلدون اهتم ايضا بمعرفة مسببات الظاهرة ودراستها ومقارنتها بمجتمعات اخرى ومعرفة لماذا حدثت هذه الظاهرة في مجتمع معين ومكان وزمان معين وعدم الاكتفاء بتفسيرها .

وفي مجال اخر اكد ابن رشد ان لكل وجود علة او علل مترابطة ومتعانقة بعضها مع بعض في احداثه والمعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها وميز في نفس الوقت بين عدة انواع من الاسباب ثانوية وحقيقية وقريبة وبعيدة وذاتية كامنة ، داخل الظاهرة وخارجية اي خارجة عن الظاهرة .

واوضح الاسباب الخارجية في احداث الظاهرة عندما تكلم حول القضاء والقدر حيث قال ان هذه الاسباب تساعدنا على اتمام اعمالنا وقد تقف في سبيلنا بل تجبرنا في بعض الاحيان على افعال معينة نعجز عن القيام باضدادها وهي تلك الافعال الاضطرارية ... ويدلل بشكل ادق ويقول ان فعل الانسان ليس اختياريا تماما ولا اضطراريا تماما وانما يتوقف على عامل الارادة الحرة المرتبطة في الوقت نفسه باسباب خارجية تجري دائما على نمط واحدة » (16) .

وهنا يربط ابن رشد بين العوامل الذاتية والخارجية في تفسيره لسلوك الفرد وربطه بالبناء الاجتماعي العام اي بنظمه الدينية والاخلاقية والحضارية وغيرها وكذلك لم يهمل ابن رشـــد حرية الاختيار الفردية (عامل ذاتي داخلي) في ارتباطه بوشائج المجتمع ، وهذا هو جوهر الاشياء ليقف على سبب او اسباب الحقيقة في وجودها لان من لم يعرف حقيقة الاشياء لم يعرف حقيقة الاختراع على حد قوله (17) .

ان مثل هذا التحليل العلمي لم يلتفت اليه مـؤســس علم الاجتمـاع اوكست كونت والعالم البريطاني هربرت سبنسر والعالم الفرنسي اميل دوركهايم بل شبهوا علاقة الفرد بالمجتمع بعلاقة اعضاء الجسم الواحد بعضها ببعض وصوروا ارتباط هذه الاعضـــاء بانها مرتبطة تلقائيا واهملوا حرية الارادة الفردية عند الانسان في اختيار ارتباطه بالمؤسسات الاجتماعية .

نلاحظ على هؤلاء العلماء الثلاثة (كونت ، سبنسر ، دوركهايم) انهم اهملوا جانبا مهما من الحياة الاجتماعية وهو عامل الارادة الذاتية بينما اكد عليها ابن رشد .

وبعد هذا العرض التوضيحي وجدنا تفسير الظاهرة عند ابن رشد كان اكثر عمقا وشمولا من الرواد الاوائل في علم الاجتماع فاذا اخذنا اوكست كونت نجده استخدم المقارنات التاريخية بين المجتمعات الانسانية للوقوف على تطورها ومسيرتها ولم يتطرق الى معرفة جذور الظاهرة ولا الى وجود المجتمع الانساني واذا اخذنا اميل دوركهايم نجده ربط الظواهر الاجتماعية بقوانين ميكانيكية كقوانين الضغط والمقاومة والكثافة ولم يوضح او يفسر وجود هذه الظواهر .

اما هربرت سبنسر فقد شبه المجتمع الانساني بالحيواني وتوصل الى النظرية الحياتية في تفسير الظواهر الاجتماعية دون التعرف على اسباب وجود الظاهرة وارتباطها ببقية الظواهر .

وبعض علماء الاجتماع المحدثين نراهم يتخذون من خبرات الشعوب كاداة في تفسير الظواهر الاجتماعية كبيترم سروكن ودالتاي ووندلباند دون التوصل الى معرفة اسبابها وعلائقها الذاتية والخارجية ٠

بينما سبق ابن رشـــد الكثير من علماء الاجتماع الكلاســـيكيين والمعاصرين في تحليله وتفســـيره للظواهر الاجتماعية والتعرف على عللها واسبابها المترابطة ٠

ولا يفوتنا ان نسجل اخيرا عمل ابن رشـــد في محاولته لربط الفكر الاجتماعي المتصف بالمدى البعيد Macro بطرق البحث المتصـــــفة بالمدى القريب Micro Approach الذي فشل علماء الاجتماع المحدثون في بنائهم لمثل هذه الجسور امثال روبرت مرتن عندما صاغ نظرية المدى الوســـط وبيتربلاو عندما وضع نظرية النفوذ والسلطة ٠

اخيرا نستطيع ان نقول ان ابن رشد استطاع ان يضـــع اللبنة الاولى والقاعدة الاساسية للبحث العلمي والموضوعية في تفسير وتحليل الظاهرة ٠

الخلاصة والتوصية :

نستخلص من هذه الدراسة الى ان ابن رشد قد ســـبق رواد علماء الاجتماع وعلماوه المحدثين في توضيح ما يلي :

1 ـ علاقة الفرد بالمجتمع ٠
2 ـ نظرته البنائية الوظيفية للمجتمع العام ٠
3 ـ تأكيده على الموضوعية في البحث العلمي وتقصي الحقائق ٠
4 ـ استخدام التحليل التجريبي في النظرة الشمولية للمجتمع العام الذي لا يزال يعجز استخدامها علماء الاجتماع ٠

ان مثل هذه الاعمال الخلاقة المبدعة في المجال الاجتماعي للفلاسفة العرب المسلمين تدفعني لتقديم اقتراح الى الاجتماعيين العرب الى استحداث

درس في اقسام علم الاجتماع في الجامعات العربية يسمى بالفكر الاجتماعي المقارن الذي ينطـــوي على دراســة مقارنة بين الفكر الاجتماعي العربي والاوربي والامريكي وملاحظة التشابه والاختلاف بينهما او التعرف على ايجابيات وسلبيات كل منهما في مجتمعاتها ومدى مطاوعتها وتطبيقها في مجتمعات اخرى غير التي ظهرت فيها ، وايهما اكثر اصالــة وعمقا في التفكير الانساني وايهما اكثر خدمة للمجتمع الانساني اجمع .

د ـ التحليل التشخيصي :

قدم الجاحظ نصوصا نظرية مصـــورة الواقع الاجتماعي للمجتمع العربي في العصر العباســي لا سيما في عهد المأمــون الذي اتصــف بالعصر الذهبي للحضارة العربية التي انصهرت في بوتقتها جميع الحضارات العربية ووسمتها بطابع فريد وخاص ، مستخدما عدة مفاتيح تحليلية ، كالحاجة الاجتماعية ، والصراع والتعاون في تفســير طبيعــة المجتمع العربي ، والقيم الاجتماعية والمهنة والقومية لتصوير فئات المجتمع ، والقيم الدينية في المساواة العنصرية في تفسير وتوضيح وجود هذه الاحداث والوقائع الاجتماعية .

كما استخدم التحليل التشخيصي في تفسير الاحداث الاجتماعية ، اي انه درس الاحداث بشكل دقيق موضحا سبب وجودها رابطاً ذلك بالبيئـــة الاجتماعية العربية دون تركها سائبة بلا تعليل او تفسير ، الشيء الذي شكل ارهاصا اوليا في التحليل الاجتماعي ، لم يستخدمه احد من بعده ويسخره في دراسة الواقع الاجتماعي العربي .

ان النظريـــة التحليليـــــة للمجتمع الانســـاني تجســـدت في قولـه « ان حاجــة بعض النــاس الى بعض ، صفــــة لازمــة في طبائهم ، وخلقـــة في جواهرهم ، وثابتة لا تزايلهم ومحيطة بجماعتهم ومشتملة على ادناهم واقصاهم وحاجتهم الى ما غاب عنهم مما يعيشهم ويحييهم ، ويســـك بارماقهم ، ويصلح بالهم ويجمع شملهم والى التعاون في درك ذلك والتوازر

عليه كحاجتهم الى التعـــاون في دركـ ذلك ، والتوازر عليه كحاجتهم الى التعاون على معرفة ما يضرهم والتوازر على ما يحتـــاجون من الارتفاق بامورهم التي لم تغب عنهم فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشـــاهد ، ولاحتياج الادنى الى معرفة الاقصى واحتياج الاقصى الى معرفة الادنى معان متضمنة واسباب متصلة وحبال منعقدة » (18) •

استخدم الجاحظ في هذا التحديد مفهوم الحاجة الى الاجتماع التي وصفها بانها متأصلة في طباع الناس واخلاقهم التي تقدم وظيفة المحافظة على وجودهم • ولما كان المجتمع العربي قائما على رابطة الارحام والانساب ، فقد ابرز دور الحاجة واهميتها في تضامنهم وتكاتفهم وكيف ادت الى اشباع رغبتهم في الاجتماع والتعاون والتعاضد الاجتماعي •

ومن الحري ان نشير في هذا المقام الى وصفه لطبيعة المجتمع العربي المتمثلة في الصراع والتعاون ، حيث ارجع صفة الصراع بين الافراد الى سبب (الحسد) ، وميز بين نوعين من الحسد ، هو حسد الجاهل وحسد العارف وميز ايضا بين الحاسد والعدو كمانعلم ظاهرة اجتماعية تفرزها التمايزات الاجتماعية المتمثلة في الادوار والمراكز الاجتماعيـة التي تزيد من درجة الصراع بين الافراد من اجل الوصول الى مركز اعلى وثروة اكثر ولما كانت حياة المجتمع العربي في العصر العباسـي وما تزال قائمـة على العوامل المعنوية (قيم ، اعراف ، دين) اكثر من العوامل المادية (ثروة ، ملكية ، دخل) فقد استخدم الجاحظ مفهوما اجتماعيا صرفا في تشخيص ظاهرة الاصطراع بين الافراد والفئات الاجتماعية لسيادتها ولم يستخدم كمية ونوعية الثروة والدخل مثلا • فقد قال : العداوة لها عقل تسوس به نفسها فينجم قرنها وتبدي صفحتها في اوقات الهتر والا فانها كامنة تنتهز الفرص • الحســـد مسلوب العقول بازاء الضمير في كل حين وزمان ووقت ومن لؤم الحســـد موكل بالادنى فالادنى والاخص فالاخص والعداوة وان كانت تقبح الحسن

فهي دون الحسد لان العدو المباين قد يحول وليا منافقا ، كما يحول المولى المنافق عدوا مباينا والحاسد لا يزول عن طريقته الا بزوال المحسود عليه عنده والعداوة تحدث لعلة فهي لا تزول الا بزوالها (19) ٠

والعداوة تخلق وتمل والحسد غض جديد ، حرم او اعطى لا يبيد فكل حاسد عدو وليس كل عدو بحاسد (20) والحسد اخو الكذب ، يجريان في مضمار واحد فهما اليفان لا يفترقان ، وضجيعان لا يتباينان (21) وحسد الجاهل اهون شوكة واذل محناً من حسد العارف الفطن ، لان الحاسد الجاهل يبتد الى الطعن على الكتاب في اول وهلة يقرأ عليه قبل استتمام قراءته ورقة واحدة ، ثم لا يرضى بايسر الطعن واخفه حتى يبلغ منه اشده واغلظه وقبل ان يقف على فصوله وحدوده (22) ٠

يتجلى هنا استخدام الجاحظ التحليل الشخصي الذي اوضح فيه مفهوم الحسد لما له من اهمية كبيرة في حياة مجتمع قائم على الارحام والانساب والروابط القبلية وارجع العداوة (التي هي احد اوجه الاصطراع) بين افراد هذا المجتمع الى سبب الحسد واعتبره مصدرا للشغب والفتنة والاصطراع في حياة المجتمع العربي وارتباطه فيها بحيث اذا زال الحسد زالت العداوة وليس العكس وهذه الظاهرة هي احدى جوانب الطبيعة البشرية ٠

كذلك ميز بين نوعين من الحسد الاول الشرس المذل الذي يمارسه العارف الفطن الذي يستخدم معرفته في توجيه شروره نحو الاخرين والثاني الخفيف الذي يمارسه الجاهل لبساطة وسذاجة تفكيره في توجيه شروره نحو الاخرين ٠

نلاحظ ايضا في هذا المقام ان الاصطراع المبني على الحسد لا يؤدي الى اضطرابه وقلقله وزيادة في الفتن بحيث يسبب فوضى اجتماعية لكنه اذا كان (الاصطراع) مبنيا على مصادر مادية او على عدم توزيع المكافئات

الاجتماعية بشكل متكافىء على المكانات الاجتماعية فان ذلك يكون تغييرا في بناء المجتمع العربي .

اضافة الى ما تقدم لم يغفل الجاحظ صفة التعاون في المجتمع العربي المقامة على العلائق الدموية والرحمية بين القبائل العربية فقد ابرز طابعها البيئوي عندما قال : « ان التوازر والتسالم في القرابات وفي بني الاعمام والعشائر افشى واعم من البعداء والخوف التخاذل والحب التناصر والحاجة الى التعاون ـ انضم بعض القبائل في البوادي الى بعض ينزلون معا ويظعنون معا . ومن فارق اصحابه اقل ، نصر ابن عمه اكثر ومن اغتبط بنعمته وتمنى بقاءها والزيادة فيها اكثر ممن بغاها الغوائل وطلب انقطاعها وزوالها (23) .

وارتكانا الى هذا النص ، نجد ان الجـاحظ كان (بنيويا وظيفيا) بالمعنى الاجتماعي الحديث في تأكيده على صفة التعاون وحاجة المجتمع العربي لها وضرورة اتحاد وائتلاف القبائل العربية من اجل المحافظة على بنيان المجتمع وازالة العداوة والتناحر فيما بينهم .

اما الصورة الاخرى التي قدمها الجاحظ ، فهي طبيعة الانسان ، التي كانت رائعة في وصفها ودقيقة في معانيها عكست بيئتها الطبيعية في رموزها واشارتها فقد وصفها بأنها تملك الحـواس والمحسـوسات الخمس وتأكل اللحم والحب وتجمع بين ما تقتاته البهيمة والسبع ووجدوا فيه صولة الجمل ووثوب الاسد وغدر الذئب وروغان الثعلب وجبن الصفرد وجمع الذرة وصنعة السرقة وجود الديك والف الكلف واهتداء الحمام وربمـا وجدوا فيه مما في البهائم والسباع خلقين او ثلاثة ويحكي كل صـوت بفمه وان اعضاءه مقسومة على البروج الاثني عشر والنجوم السبعة وفيه الصفراء وهي من نتاج النار وفيه السوداء وهي من نتاج الارض وفيه الدم وهو من نتاج الهواء وفيه البلغم وهو من نتاج الماء وعندها طبائع الغضب والرضا والفطنة والغباوة والسلامة والمكر والنصيحة والغش والهزل والبخل

والجود والتواضع والكبر والانس والوحشة والجبن والشجاعة والحزم والاساءة والخوف والرجاء وغيرها من الطبائع (24) .

وفي ضوء هذا المعنى اوضح الجاحظ ان الانسان كائن بايولوجي واجتماعي يرث صفات جسمانية تميزه عن بقية الكائنات الحية ويتفاعل مع البيئة الاجتماعيــة مما يخلق عنده طبائع متنوعــة ومتضاربــة تبرز احدها على الاخرين بحكم تأثيرات البيئة التي تلعب دورا هاما في تطبيع وتنشئة الانسان لها وهذه احدى جوانب تأثير البيئة العربية في خلق انسانها .

اضـــافة الى ما تقدم فانه لم يهمل تأثير العامل المناخي في تغيير طباع الافراد فقد قال « لا تنكر ان يفسد الهواء ناحية من النواحي فيفسد ماؤهم وتفســد تربتهم فيعمل ذلك في طباعهــم على الايام كما عمل ذلك في طبـاع الزنج وطباع الصقاليــة وطباع بلاد ياجوج وماجـوج وقد رأينـا العـرب وكانوا اعرابا نزلوا خراسان كيف انسلخوا من جميع تلك المعاني » (25) .

نلاحظ على هذا النص انه ابرز تأثير البيئة المناخية على الانســـان لتوضيح عملية تفاعل الانسان مع المناخ وكيفية سلوكه بشكل يعكس نوعه وطبيعته علاوة على ذلك فانه اوضح انفتاح الانسان وخضـــــوعه للتأثيرات المناخية في توجيه سلوكه الاجتماعي وتكيفه لها .

والنقطة التي انتبه اليها الجاحظ في هذا المقام هي ان تأثيرات البيئة المناخية تأخذ وقتا طويلا في تطبيعهم وهذه الالتفاته جديرة بالاهتمام في عملية التنشئة والتطبيع .

لم يكتف الجاحظ بوصف طبيعة المجتمع العربي وتحليله بل وصــف الحيوانات التي تعيش معه والفها باعتبارها تمثل احد عناصر البيئة العربية التي يعيشها الانســـان العربي وبنفس الوقت تمثل نوعين من الحاجات هما :

آ ـ حاجات وسيلية ••• اي :

1 ـ وسائل المواصلات والاتصالات بين الافراد والمجتمع •

2 ـ الطاقة الغذائية •

3 ـ مصدر الثروة المالية والاجتماعية •

4 ـ مصادر القوة الحربية في القتال •

5 ـ استخدامها في المناشط الرياضية •

ب ـ حاجات تعبيرية ••• اي :

1 ـ استخدام الصفات الحيوانية للتعبير عن مواقف الافراد •••

مثل لاقيت مطلا كنعاس الكلب •

حمارا يحمل اسفارا •

اصدق من القطاة •

اهدى من القطاة •

صبره صبر الجمل •

مكره مكر الثعلب •

2 ـ تسمية افراد المجتمع باسماء وصفات الحيوانات •

فقد قال : « كانت العرب تسمي ابناءها بكلب وحمار ، وقرد على التفاؤل بذلك وكان الرجل اذا ولد له ذكر خرج يتعرض لزجر الطير والفال فان سمع انسانا يقول ذئبا يتأول فيه الفطنة والحب والمكر والكسب وان كان حمارا تأول فيه طول العمر والوقاحة والقوة والجلد وان كان كلبا تأول فيه الحراسة واليقظة وبعد الصوت والكسب وغير ذلك (26) •

وكانت اسماء العرب تحمل ايضا اسماء بعض الحيوانات مثل غراب فاخته وحمامه ويمامه وشاهين وعقاب وقطاة ودجاجة وعصفور وحجل (27) •

3 - تنظيم بعض اوقات مناشطهم حسب فعاليات الحيوانات • فقد كان الديك يمثل الاسطرلاب في حياة المجتمع العربي ، حيث وصفه الجاحظ بانه يعرف الليل وساعاته وارتفاق بني ادم بمعرفته وصوته يعرف اناء الليل وعدد الساعات ومقادير الاوقات ثم يقسط اصواته على ذلك تقسيطا موزونا لا يغادر منه شيئا ثم قد علمنا ان النهار اذا كان خمس عشرة ساعة انه يقسط اصواته المعروفة بالعدد عليها كما يقسطها والليل تسع ساعات ثم يصنع فيما بين ذلك من القسمة واعطاء الحصص على حساب ذلك (28) •

4 - تشبيه العلائق الحيوانية بالانسانية فقد شبه العرب علاقة الزوج بالزوجة وظاهرة السحاق واللواط والانحرافات الجنسية بينهم بعلاقة الحمام الجنسية (29) •

اضافة الى ذلك فقد لعب الحيوان دورا كبيرا في حياة المجتمع العربي في تلك الفترة الزمنية ، فقد كانت تهيج المشاعر الدينية والعصبية وتثير المناظرات الكلامية والادبية • فقد صور الجاحظ دور الديك في حياة العرب الى درجة ادت الى اثارة خصومة كبيرة بين النزعة العربية والمنازع الاخرى • فذبح الديك مثلا كان يسبب مشاكل بين من يقدس الديك ومن يبيح ذبحه • واهمية الكلب كانت ملحة في حراسة دورهم ومزارعهم وحيواناتهم ومساعدتهم في صيد الحيوانات •

جميع هذه العوامل التي طرحها الجاحظ استهدف فيها توضيح اهمية الحيوان وعلاقته بالانسان والمجتمع العربي التي دللت لنا طبيعة حياته آنذاك واهمية الكائنا غير البشرية فيه •

وفي مجال آخر ، ابرز الجاحظ انسانية المجتمع العربي بعدم تميزه العنصري والرسي بين العناصر والاساس فقد اوضح بان المجتمع العربي

يحتقر الجنس الاسود ، بل كان ولا يزال يؤكد على المســاواة العنصريــة ومساهمتها في المناشط الاجتماعية العامة والخاصة فقد وصف صفات الفرد الاسود ومكانته المتساوية مع بقية المكانات الاجتماعية للاجناس الاخرى في المجتمع العربي واشاد بكثير من خصالهم الحميدة حيث قال : « الرجل منهم يخطب عند الملك بالزنج من لدن طلــوع الشـمس الى غروبهـا فلا يستعين بالتفاتة ولا بسكته حتى يفرغ من كلامه وليس في الارض امة من شدة الابدان وقوة الاسر اعم منهما فيهما • وان الرجل ليرفع الحجر الثقيل الذي تعجز عنه الجماعة من الاعراب وغيرهم وهم شجعان اشداء الابدان اسخياء • وهذه هي خصال الشرف » (30) رد الجاحظ على بعض الذين قالوا بان الزنوج صاروا اسخياء لضعف عقولهم ، ولقصر روياتهم ولجهلهم بالعواقب • بما يلي بئس ما اتيتم على الســخاء والاثرة ، وينبغي في هذا القياس ان يكـون اوفر الناس عقلا واكثر الناس علما ابخل الناس بخلا واقلهم خيرا (31) •

ابرز الجاحظ هنا تكافؤ الاجناس والارساس في المجتمع العربي وعدم استعلاء جنس معين على آخر •

وما يلفت نظرنا في تحليل الجاحظ الاجتماعي تصنيفه لفئات المجتمع العربي والالتفاتة التي برع فيها اساسا في تصنيفه ، وهي قيمة الكرم والجود التي لعبت وما تزال تلعب دورا هــاما في علائقهم ومراكزهم وادوارهم الاجتماعية فقسمهم الى فئة البخلاء وفئة الكرماء ، وتصنيفه هذا دفعه ليميز بين كرم العرب وضيافتهم وبخل الموالي وكتابه البخلاء ، مليء بالقصص والاحاديث حول بخل البخلاء نورد احداها وهي ليلى الباعطية فانها ما زالت ترقع قميصا لها وتلبسه حتى صار القميص الرقاع وذهب القميص الاول ورفت كســاءها ولبســته حتى صارت لا تلبس الا الرفو وذهب جميع الكساء (32) •

اضافة الى ما تقدم ، استخدم ايضا عامل (المهنة) لتقسيم المجتمع العربي الى الفئات التالية :

فئة المتكلمين ... حيث قال فيهم وليس يكون المتكلم جامعا لاقطار الكلام متمكنا في الصناعة يصلح للرياسة ، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا هو الذي يجمعها ، والمصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد واعطاء الطبائع حقائقها من الاعمال (33) .

فئة الكتاب ... الذين وصفهم بانهم ذوو « خلق حلوة » وشمائل معشوقة وتطرف أهل الفهم ، ووقار اهل العلم ، فان القيت عليهم الاخلاص وجدتهم كالزبد يذهب جفاء ، كنبته الربيع يحرقها الهيف من الرياح ، لا يستندون من العلم الى وثيقة ، ولا يدينون بحقيقة . اخضر الخلق لاماناتهم ، واشرارهم بالثمن الخسيس لعهودهم ، الويل لهم مما كتبت ايديهم وويل مما يكسبون (34) .

فئة الاطباء ... الذين صنفهم الى المزيفين والجشعين والحقيقين اصحاب الرسالة ، ففي المزيفين الاغبياء شهادته قاطعة مبرمة ، انها تقضي بقطع دابرهم لا سيما ان لعب بهم الغرور اما في ذوي الجشع فيقول ابو عثمان : انهم يهللون لانتشار المرض حتى تنفتح امامهم ابواب الرزق فلو ارشدوا الى ما يحسم العلل لبارت سوقهم حتما ، ومن هنا كان شرهم اكيدا (35) .

فئة المعلمين .. حيث صنفهم الى ضربين : منهم رجال ارتفعوا عن تعليم اولاد العامة الى تعليم اولاد الخاصة ؛ ومنهم رجال ارتفعوا عن تعليم اولاد الخاصة الى تعليم اولاد الملوك انفسهم المرشحين للخلافة (36) مع ذلك فلم يكن للمعلمين سمعة طيبة عند العرب على وجه العموم وقد يكون نتيجة رواسب ذلك العهد الذي كان فيه المعلمون عبيدا او يهودا او نتيجة سوء مسالك بعضهم وحقارة نفوسهم (37) .

فئة المفسرين ••• اي القصاصون الذين كانوا يكيفون الاحاديث حسب اهوائهم ومصالحهم فكانوا يؤولون القرأن الكريم ويشوهونها قصد تدعيم سلطانهم على العامة (38) •

فئة المترجمين ••• الذين يـؤدون ابدا ما قال الحكيم ، عن خصائص معانيه ، وحقائق مذاهبه ، ودقائق اختصاراته ، وخفيات حدوده ، ولا يقدر أن يوفيها حقوقها ، ويؤدي الامانة فيها ويقوم بما يلزم الوكيل ويجب على الجري وكيف يقدر على أدائها وتسـليم معانيها والاخبار عنها على حقها وصدقها ، الا أن يكون في العلم بمعانيها ، واستعمال تصاريف الفاظها ، وتأويلات مخارجها (39) •

فئة البحريين ••• الذين كانوا يمثلون الفئة النادرة التي تتجشم الاسفار البعيدة وتشاهد البلدان الغربية وكثيرا ما عاد هؤلاء الى ديارهم مدهوشين بما رأو فلا يستطيعون التعبير عن دهشتهم الا باختلاق الاساطير (40) •

وللجاحظ تصنيف ثالث لفئات المجتمع العربي وهو حسب مراكزهم الاجتماعية ، فقسمها الى صنفين هما فئة السادة اللذين لم يكن شأنهم ان يردوا الناس الى اهوائهم ، والى الانسياق لهم بعنف السوق وبالحرب في القود • بل كانوا لا يؤثرون الترهيب على الترغيب والخشونة على التليين (41) وفئة العامة التي وصفها بانها ليست في الارض عمل اكد لاهله من سـياسـة العوام (42) •

اما التصنيف الرابع ، فقد صـنفهم حسـب الدين (43) (اليهودي والنصراني والمسلم) والتصنيف الخامس كان مقاما على اساس القومية فقد صنفهم الى العربي والتركي والخراساني •

نجد في هذه التصانيف الاجتماعية لفئات المجتمع العربي انه قد اعطى صورة مفصلة للجماعات الاجتماعية المكونة للمجتمع العربي (حسب القيمة الاجتماعية العربية) (الكرماء ـ البخلاء) الذي لم يستخدمه احد من علماء

الاجتماع الكلاسيكين او المعاصرين الذين اســـتخدموا الدخل والثروة والملكية والدين والقومية والمكانة الاجتماعية والانتماء الســياسي ، وهنا تبرز اهمية الجاحظ في رفد كتابات علم الاجتماع بعامل متغير يصلح ان يستخدم في تصنيف فئات المجتمع عن المجتمعات التقليدية والمحافظة والقبلية والريفية وحتى الحضرية في بعض المجالات .

تناول الجاحظ ايضا مفهوم السعادة في المجتمع العربي الذي وصفهـا بانها نسبية ، وميز بين سعادة اصحاب المال والثروة وسعادة اصحاب المراكز الاجتماعية العالية وسعادة اهل العلم والمعرفة والثقافة . فقد انتبه الفيلسوف الاجتماعي (الجاحظ) الى هذا المفهوم ، لما له من اهمية في مناشط وطموحات وتنافس وتعاون الافراد داخل المجتمع وربط السعادة باللذة الحسية ووصف جامعي المال والثروة بأن سعادتهم مؤقتة لانها مرتبطة باشباع حواسهم واذا ما أشـــبعت انتهت ســـعادتهم وانها تزول بزوال اموالهم وثروتهم ، فهي (السعادة) ليست ثابتة ومستديمة لهم ، وحتى اصحاب المراكز الاجتماعية العالية والحكام والزعماء فان سعادتهم تكون مؤقتة لارتباطها بمراكزهم العالية وبزوالها تزول سعادتهم وبعض الناس لديهم رغبة في تسيس وقيادة وحكم الاخرين والتسلط عليهم وهذا ما يجلب لهم السعادة واشـــباع رغباتهم .

اضافة الى ذلك فان هؤلاء تكون الاضواء الاجتماعية موجهة نحوهم ويقعون تحت مراقبة أعين الناس مما يجلب لهم الحسد والمضايقات النفسية والاجتماعية وتنافس الاخرين معهم ، وتنافسهم فيما بينهم من اجل جمع ثروة اكثر وتسلق مراكز اجتماعية اعلى . جميع هذه المنغصات تجلب لهم المتاعب والقلق وعدم الراحة وبالتالي لا يكونون سعداء .

اما طالبوا المعرفة والعلم فيتمتعون بسعادة اكثر دواما واستقرارا لعدم ارتباطها بحواس الانســـان بشكل مباشر فالمعرفة العلمية تزيد من اطلاع

صاحبها على شؤون الحياة وحاجاتها وانماطها السلبية والايجابية وتقلل من استجلاب البلاء والنفاق والاعتداءات والقلق وهذه تقرب صاحبها من السرور والفضيلة والسعادة ، نجد هنا ان الجاحظ ربط السعادة بالمعرفة العلمية والتعاسة بالجهل والفقر المعرفي .

وفي ضوء ما تقدم نرى ان الجاحظ قدم لعلم الاجتماع ارهاصات والماحات اولية لموضوع السعادة التي يفتقر اليها علم الاجتماع وهذا ما ذكره لنا الاستاذ رايت ملز احد علماء الاجتماع المعاصرين (44) اما ما قاله الجاحظ في السعادة فهو ما يلي « ولكننا اذا ميلنا بين الفضيلة التي مع السرور وبين لذة الطعام وما يحدث الشره له من الم السهر والالتهاب والقلق وشدة الكلب رأينا ان صاحبه مفضول غير فاضل ، هذا مع ما يسبب به ، ومع حمله على القبيح وعلى نعمتهمتى زالت لم يكن احد اشقى منهوشروط الاماني غيرشروط جواز الافعال وامكان الامور وليس شيء الذ ولا اسر من عز الامر والنهي ومن الظفر بالاعداء ، ومن عقد المنن في اعناق الرجال ، والسرور بالرياسة وبشر السيادة لان هذه الامور هي نصيب الروح وحظ الذهن وقسم النفس . وكما ان المعرفة لها من عمل ولا بد للعمل من ان يكون قولا او فعلا والقول لا يكون قولا الا وهناك مقول له ، والفعل لا يكون فعلا وهناك مفعول له ، وفي ذلك ما اخرج من الخمول وعرف به الفاعل . وان كانت معرفته ناقصة بقدر نقصانها يجمل مواضع اللذة (45) .

واخيرا ، لم يهمل الجاحظ حياة المرأة ومساهمتها الاجتماعية في المجتمع العربي فقد دعا الى المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة حيث قال « فليس ينبغي لنا ان نقصر في حقوق المرأة وليس ينبغي لمن عظم حقوق الاباء ان يصغر حقوق الامهات وكذلك الاخوة والاخوات والبنون والبنات وانا وان كنت ارى ان حق هذا اعظم فان هذه ارحم » (46) .

وجماع القول ، فان الجاحظ استخدم التحليل التشخيصي في دراسة المجتمع العربي وارفد كتابات ودراسات علم الاجتماع باربعة مواضيع لم يتطرق لها كتاب وعلماء الاجتماع القدامى والمحدثين ــ تتلخص فيما يلي : ــ

1 ــ استخدم في تحليله عامل (الحسد) كمصدر للاصطراعات الاجتماعية لما لها من دور هام في صراع الجماعات الاجتماعية والقبائل والعشائر العربية بينما استخدم علماء الاجتماع المدينة والتحضر كما هو عند ابن خلدون ومصدر توزيع الموارد الاقتصادية غير العادل والمتكافيء بين الافراد كما هو عند كارل ماركس ، ومصدر تطمين واشباع الحاجات والمصالح الاجتماعية والذاتية والغرائز العدائية كما هو عند العالم الالماني القديم جورج سمل ، ومصدر السلطة كما هو عند العالم الالماني المحدث رالف دارندورف ، ومصدر غياب السلطة الشرعية وسرعة الحراك الاجتماعي والحرمان والاحباطات الذاتية كما هو عند العالم الامريكي لويس كوسر (47) .

وهذا يعني انه قدم مصدرا فكريا جديدا الى مصادر الاصطراعات الاجتماعية في علم الاجتماع على انه يجب ان نذكر ان هذا المصدر لا يؤدي الى تغيير المجتمع وتبديله .

2 ــ تطعيم الاجتماعي بعامل غير اجتماعي يعيش في المجتمع العربي واعتماد افراده عليه في معظم مناشطهم الاجتماعية وغير الاجتماعية ، واعجابهم بصدق سلوكه ، ومساعدته لهم في مواجهة البيئة الجغرافية الا وهو الحيوان فنحن لم نجد مثل هذه الالتفاتة الدقيقة والعميقة في تحليل كتاب ومحللي علم الاجتماع . اللهم الا عند بعض علماء الانسان (الانثروبولوجي) عند دراستهم للمجتمعات البدائية وغير المتحضرة والتي كانت بسيطة وسطحية غير معمقة .

3 ـ استند في تصـنيف فئات المجتمع الى عامل رئيسـي وحيوي في حياة المجتمعات القيمية (وهي قيمة الكرم والبخل) التي لعبت وماتزال تلعب دورا هاما في ابراز صـفات المجتمع العربي بغض النظر عن ثراء او فقر الفرد العربي وهذا لم نجده عند المحللين الاجتماعيين العرب او الاجانب في تصـنيفهم لفئات المجتمع ، بل اكتفوا بالعـوامل الاقتصادية والسياسية والدينية حتى استخدامه لعامل المهنة في تصنيفه كان مختلفا عن بقية المحللين حيث ركز على اصناف المهن الفكرية اكثر من الاقتصادية والادارية والسياسية وذلك لاهميتها في حياة المجتمع العربي آنذاك •

4 ـ لم يكتف بتصوير وتحليل الحياة الاجتماعية للمجتمع العربي بل كان مقيما منصفا لها وناقدا لاذعا لشرورها ومساوئها وفئاته المشعوذة والمتكسبة من النفاق الاجتماعي وجهالة العوام واسـتعلاء السـادة واستغلال العارفين •

لذلك وصفنا تحليله بصفتين رئيستين هما الاصالة لانه كان اول كاتب عربي في زمانه يصف الحياة العربية بشكل علمي دقيق وبشكل ينسجم مع المنهجية العلمية في علم الاجتماع وتشخيصه الواضح للظواهر الاجتماعية وارجاعها الى معلوماتها الاجتماعية وهذا ما قام به في دراسته للاصطراعات الاجتماعية حيث ارجعها الى عمل الجسد ، وتصنيفه لفئات المجتمع باعتماده على القيم الاجتماعية العربية اضافة الى ذلك فانه قدم الماحات اولية لمفهوم السعادة بالمعنى الاجتماعي الذي ما زال علم الاجتماع يفتقر اليها ، وهذا ما اعترف به العالم الاجتماعي الامريكي رايت ملز •

اما الصفة الثانية ، فهي العمق في التحليل لانه استطاع التوغل الى صلب الحياة الاجتماعية العربية ودقائقها من خلال تفسيره وتوضيحه لاهمية الحيوان في حيـاة المجتمع العـربي واعتمادهم عليه في جميع مناشـطهم ومواقفهم الاجتماعية وغير الاجتماعية •

هـ ـ التحليل الايكولوجي :

يستخدم هذا التحليل ثلاث مفاتيح اساسية لتوضيح سلوك افراد المجتمع وهي : 1 ـ حرارة الجو ٠ 2 ـ المرتفعات ٠ 3 ـ الموقع الجغرافي

فالمفتاح الاول (حرارة الجو) يفسر نمط السرور والانبساط النفسي عند الفرد الذي يعيش في المناطق الحارة والمناطق البحرية والجزر كذلك يفسر هذا المفتاح صفات ابناء هذه المناطق بانهم يتميزون بخفة الدم واغفال تبعيات الاحداث وانهم يعيشون ليومهم لا لمستقبلهم ويكثرون الاكل في الاسواق لا في بيوتهم ٠

اما المفتاح الثاني فهو يفسر صفات الناس الذين يعيشون على التلال الباردة فيصفهم بانهم ميالون الى الحزن ومفرطين في تحسباتهم للمستقبل وميلهم للادخار غير مبذرين في استهلاكهم للسلع ٠

والمفتاح الاخير يقسم مجتمع المعسورة الى ثلاثة اقسام (الجنوبي ويكون جوه حار والشمالي يكون جوه بارد والوسط يكون معتدلا) ويفسر هذا المفتاح الصنائع والمباني والملابس والاقوات والاكل وسلوك الناس حسب هذا التقسيم ٠

ومن رواد هذا التحليل المفكر ابن خلدون حيث قال « ان خلق السودان على الخفة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مولعين بالرقص على توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر ، والسبب الصحيح في ذلك انه تقرر في موضعه من الحكمة ان طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقاضه وتكاثفه وتقرر ان الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كسيته ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح في مزاجه

فيتفشى الروح تجيء طبيعة الفرح » (48) « ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحار واســــتولى الحر على امزجتهم وفي اصل تكوينهم كان في ارواحهم من الحرارة على نسبة ابدانهم واقليمهم فتكون ارواحهم بالقياس الى ارواح اهل الاقليم الرابع اشد حرا فتكون اكثر تفشيا فتكون اسرع فرحا وسرورا واكثر انبساطا ويجيء الطيش على اثر هذه وكذلك يلحق بهم قليلا اهل البلاد البحرية لما كان هواءوها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من اضواء بسيط البحر واشعته كانت حصتهم من تواسع الحرارة في الفرح والخفة موجودة اكثر في بلاد التلول والجبال الباردة وقد نجد يسيرا في ذلك في اهل البلاد الجزيرة في الاقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها لأنها عريقة في الجنوب عن الارياف والتلول واعتبر ذلك ايضا باهل مصر فانهم في مثل عرف البلاد الجزيرية او قريبا منها كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب حتى انهم لا يدخرون اقوات سنتهم ولا شهرهم وعامة ماكلهم في اسواقهم • ولما كانت فاس في بلاد المغرب بالعكس منها في الوغل في التلول الباردة كيف ترى اهلها مطروقين اطراق الحزن وكيف افرطوا في نظرهم العواقب حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويباكر الاسواق لشراء قوته ليومه مخافة ان يرزأ (ينقص) شيئا من مدخرة » (49) •

و ـ اداة الانساب في الدراسة الاجتماعية :

تتناول هذه الدراسة ما كتبه المؤرخ عز الدين ابن الحسن علي بن محمد بن محمد بن الاثير (555–630 هـ) في كتابه « اللباب في تهذيب الانساب » في اجزائه الثلاثة (50) الذي تضمن مسحا وصفيا لانساب المجتمع العربي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي ، وسوف تعكس هذه الدراسة الاوجه الاجتماعية ـ وليست التاريخية ـ فيما كتبه ابن الاثير حول الانساب التي استخدمناها كاداة منهجية لدراسة المجتمع العربي في تلك

الفترة الزمنية . والمعروف لدى الباحثين ان ادوات جمع المعلومات في علم الاجتماع لا تتعدى الملاحظة (بانواعها المختلفة) والمقابلة والاستبيان والوثائق التاريخية والشخصية الا ان باحثي علم الانسان (Anthropology) لا يترددون في استخدام النسب (Genealogy) كأداة لجمع المعلومات حول مجتمع من المجتمعات وقد وجدنا الاستاذ ريموند فيرث (Raymond Firth) استخدم اداة النسب للتعرف على النظام الزواجي واسباب وفاة الذكور بنسبة أعلى من وفاة الاناث في جزيرة تيكوبيا (51) ووجدنا الاستاذ بريستياني (J. Peristiany) استخدم هذه الاداة ايضا لدراسة النظام القرابي عند الكبسيجين (52) . واستخدم الاستاذ برونسلاو مالينوفسكي (Malinowshi) النسب في دراسة جزر التروبرياند ومعرفة نظام الزواج وظاهرة زواج الطفل من ابنة اخت ابيه في هذه الجزر (53) واستخدم الباحث جارلس جبرائيل سلكمان (CH. Seligman) النسب في دراسة النظام القبلي في جنوب السودان (54) كذلك استخدم النسب الاستاذ و.هـ.ر. ريفرز (W.H.R. Rivers) في دراسة التوديين في جنوب الهند (1901–1902) (55) .

وبامكاننا استخدام هذه الاداة لجمع المعلومات حول الفئات الاجتماعية التي تعيش في المجتمع العربي ابان القرنين الآنفين الذكر والتعرف على درجة تطوره الاجتماعي ومدى ارتباط الفرد ببناء المجتمع العربي واهمية النسب في المجتمع العربي لذا سوف لا تتضمن دراستنا الاوجه التاريخية او رسم شجرة الانساب ، بل سوف تهتم فقط بأوجه الحياة الاجتماعية للمجتمع العربي في تلك الفترة الزمنية .

اما نوع التحليل الذي سوف تستخدمه هذه الدراسة في تحليل النسب فهو تحليل المضمون (Content Analysis) الذي يحلل الظواهر

الاجتماعية من خلال وثائق تاريخية او اقوال الافراد الماضية فهو يشبه التحليل التاريخي من حيث استخدام المواد التاريخية ، الا انه يختلف عنه من حيث اهتمامه بمعطيا تالسلوك الانساني من الناحية الاجتماعية وعلاقة ذلك بالبناء الاجتماعي وابراز الاتجاهات العامة للسلوك البشري المتعلقة بالمجتمع وليس بالفرد .

بعد هذا التعريف بأدوات الدراسة ، ننتقل الى الخطوة الثانية التي تعرض علاقة الفرد بالمجتمع عن طريق النسب ، فمن البديهي ان المجتمع الانسائي لا يتكون من مجموعة افراد فقط ، او يتكون من مجموعة قيم واعراف وافكار ، بل يتكون من افراد مترابطين بعضهم ببعض بواسطة شبكة من العلاقات الاجتماعية تخضع لضوابط قيمية وعرفية وفكرية ، ولكي يستطيع الفرد البقاء دائما داخل المجتمع ، فانه يحتاج الى عدة قنوات اجتماعية تقوم بربطه في بناء المجتمع ، ومن احدى هذه القنوات الاجتماعية النسب الذي يشير الى معنيين ، الاول معنى ضيق وهو الانحدار الابوي وحمل اسم متميز عن باقي الافراد غير نسبه . أي يتخذ مسارا ابويا وليس اموميا ، ويكون موروثا وليس اكتسابيا ، أي أن الفرد العربي يحصل على نسبه من يوم ميلاده من اسرته عن طريق انحدار ابيه ولا يحصل عليه من خلال انجازه في عمل معين .

والمعنى الثاني : أوسع من الاول لانه يشير الى المجتمع المحلي (Community) أي اجتماع مجموعة اسر تنتمي الى نسب واحد تعيش في بقعة جغرافية معلومة الابعاد متضمنة علاقات اجتماعية غير رسمية (Informal) تنتمي الى مهنة معينة او تنحدر من مذهب ديني معين او تشغل مراكز اجتماعية عالية داخل المجتمع المحلي . ومن خلال عضوية الفرد النسبية (غير الرسمية) فهو يحصل على كافة حقوقه وواجباته ومكانته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على المستوى المحلي والعام .

وللزيادة من التوضيحات حول مفهوم النسب ، ارى ضرورة تميزه عن مفهوم (الانحدار النسبي) (Lineage) الذي يعني الارتباط الدموي او الرحمي او المصاهرة بين افراد جيل واحد ، بينما يعني النسب انتماء الافراد المكاني او القبلي او الطائفي او المهني او الحرفي او الديني او القومي او الاسري (الجد) لذلك يكون ابناء القرابة الواحدة على قيد الحياة ، بينما يكون معظم ابناء النسب الواحد (للفرد الواحد) ليسوا على قيد الحياة ، في حين تكون العلاقة والصلة الاجتماعية بين ابناء القرابة الواحدة اقوى وامتن من ابناء النسب الواحد ، بيد ان حجم النظام القرابي يكون اصغر من نظام النسب •

اضافة الى ذلك ، فالنسب يساعد على تميزه عن الآخرين ، ويشير ايضا الى .

1 ـ التضامن الاجتماعي الداخلي (داخل النسب الواحد) •
2 ـ مكانة الفرد الاجتماعية داخل المجتمع العام •
3 ـ دور الفرد الاجتماعي داخل المجتمع •
4 ـ التدرج الاجتماعي داخل المجتمع •
5 ـ نوع نظام تقسيم العمل •
6 ـ نوع الحاجات الاقتصادية والاجتماعية التي كان الفرد العربي يحتاج اليها في تلك الفترة الزمنية •

ويضيف ابن خلدون فيما يخص انساب العرب فيقول « ان ثمرة الانساب وفائدتها انما هي العصبية للنعرة والتناصر ، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكي محمي تكون فائدة النسب اوضح وثمرتها اقوى » (56) ويرجع ابن خلدون اعتزاز العرب بانسابهم لخصوصية فضيلة كانت في اهل ذلك النسب من شجاعة او كرم او ذكر كيف اتفق ،

فينزعون الى ذلك النسب ، ويتورطون بالدعوى في شوبة (57) ويقول ايضا ان كل حـي أو بطن من القبائل وان كانوا عصابـة واحدة لنســبهم العـام نفيهم ايضا عصبيات اخرى لانساب خاصة هي اشد التحاقا من النسب العام لهم مثل عشير واحد او اهل بيت واحد او اخوة بني اب واحد لا مثل بني العم الاقربين او الابعدين • فهؤلاء اقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام والنعرة تقع من اهل نســبهم المخصوص ومن اهل النسب العام الا انها من النسب الخاص اشد لقرب اللحمة والرياسـة فيهم انما تكون من نصـــاب واحد منهم ولا تكون في الكل (58) •

بعد ان اعطينا فكرة موجزة عن مفهوم النسب في علم الاجتماع وعند ابن خلدون ننتقل الى ما قدمه ابن الاثير في كتـــابه « اللباب في تهذيب الانساب » فنجد ان المجتمع العربي في تلك الفترة الزمنية لم يكن بسيطا في تركيبه او فلكلوريا في عاداته او قبليا في نظامه او بدائيا في مدنيته او مغلقا في احتكاكه مع المجتمعات الاخرى ، بل كان متحضرا في ارتباطاته وتشكيلاته الاجتماعية • فقد طرح ابن الاثير الاف الانساب ذات الانحدارات المتعددة والمتنوعة والمتباينة ، منها ما كان انحدارها مهنيا وحرفيا ذا تخصص تجاري وصناعي وطبي واداري وادبي وعلمي وديني ومنها ما كان انحدارا جغرافيا (قروي ، بليدي ، مديني ، قطري) ، وآخر ذا انحدار ديني يرجع الى مشاهير رجال الدين الاسلامي وغيره ذا انحدار قبلي (بطون ، عشائر ، قبائل) فهذا التنوع في فئات المجتمع وعدم تشابههم في انحدارهم النسبي هو احدى صفات المجتمع الحضري (Urban Society) الذي يتصف بنوع واختلاف فئاته الاجتماعية • اضافة الى ما تقدم ، فان مجموعة الانساب التي قدمها ابن الاثير تشير الى وجود تخصص مهني دقيق • أي هناك نظام تقسيم ليس بالبسيط ولم يكن قائما على اساس العمر او الجنس (ذكرا

او انثى) كما هو سائد في المجتمعات البسيطة التركيب والفطورية أو البدوية ، أي نظام تقسيم العمل لم يكن معتمدا على النوعية والعمر كالذكور والاناث والشباب والشيوخ ، بل كان قائما على تخصصات دقيقة في التجارة (بيع حاجة او سلعة واحدة) وفي الصناعة (صناعة آلة واحدة) وفي الادارة (القيام باعمال ادارية متخصصة) وهذه صفة ثانية من صفات المجتمع المتحضر وهي وجود نظام تقسيم عمل غير بسيط ، او غير مقام على ثنائية العناصر ، ذكور اناث او شباب وشيوخ •

علاوة على ما تقدم فالنسب يعني ايضا الانتماء الى جماعة اجتماعية يستخدمها الفرد المنتسب اليها كجماعة مرجعية (Reference Groupe) للتمثال والتطابق في تفكيره أو تصرفه الاجتماعي مع فكر ومعتقدات اعضاء الجماعة التي تنضوي تحت نسبه • ويمثل النسب ايضا مسارا تاريخيا او خلفية تاريخية تربط الفرد بأحد مكونات المجتمع • والانتماء الاجتماعي والخلفية التاريخية يحددان مكانة الفرد داخل المجتمع ويساعدانه على ادراك وجوده الاجتماعي ولاحظنا من خلال كتابة ابن الاثير حول الانساب ، تعدد انتماءات الفرد العربي اكثر من نسب واحد ، في آن واحد فقد ينتمي الى قبيلة معينة ويعيش على بقعة جغرافية خاصة ويقوم بالتجارة وينتمي الى فئة مذهبية دينية معينة في آن واحد ، وجميع هذه الانتماءات النسبية لم تؤثر على تداخل عضوياتها المتنوعة لعدم تعارضها او لتعصب الفرد لنسب اوحد دون الآخر • فتنوع الانساب داخل المجتمع العربي دفع الفرد الى ارتباطه باكثر من نسب واحد في وقت واحد وهذا يعني ان ارتباطه بالجماعات الاجتماعية كان عضويا بسبب عدم تعصبها او تحزبها وكان ارتباطه بالمجتمع العام ميكانيكيا بسبب كبر حجمه وتنوع وحدات مكونات نظام تقسيم عمله (**) أي أن الفرد العربي كان مرتبطا بجماعات اجتماعية

★ ارتباط عضوي [عقدي ، قانوني ، غير متجانس لا يخضع للضمير الجمعي]
★ ارتباط ميكانيكي[مباشر ، تلقائي ، غير مكتوب ، خاضع للضمير الجمعي]

متصفة بعلاقات اجتماعية غير رسمية (اولية) تزيد من ترابطه بالجماعات الاجتماعية وبنفس الوقت تربطه (رسميا) بالمجتمع العام . فتعدد الانساب في مجتمع حضري متضمنا نظام تقسيم عمل متعدد التخصصات لا يعيق تطوره او تغيره ، بل يزيد من تماسكه الضمني (ضمن المجتمع الواحد) بسبب تعدد انتماءات الفرد الى اكثر من نسب واحد وعدم مطالبة النسب الواحد بالتعصب له ضد الآخر . فالانتماء المذهبي لم يلزم من الفرد عدم انتمائه الى قبيلة معينة او الاشتغال في مهنة خاصة . لذلك وجدنا ارتباط الفرد العربي كان ميكانيكيا داخل جماعته الصغيرة وعضويا بمجتمعه العام ، فلم يفقد انسانيته أو وجدانه العاطفي لان انتماءاته الدينية والمهنية والجغرافية بقت محتفظة بعلاقاتها الحميمة والوجدانية . فعلى سبيل المثال لا الحصر ، ذكر ابن الاثير الامثلة التالية : ـ

1 ـ الماوردي الذي يبيع الماورد ويعمله ، كأبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الفقيه الشافعي البصري (ص 90 ، ج 3) نلاحظ هنا تعدد الانتماءات النسبية في فرد واحد (المذهب الديني ـ الجغرافي ـ النسب الجغرافي ـ البصري ـ النسب المهني ـ الماوردي) .

2 ـ الخلطي : الذي يبيع المخلط من الفاكه اليابس من كل نوع منهم ابو عبد الله احمد بن الحسن الدباس المخلطي البغدادي الفقيه الحنبلي (112 ـ ج 3) ونلاحظ هنا ايضا تعدد الانتماءات النسبية حيث ظهر النسب الديني ـ الحنبلي ـ والنسب الجغرافي ـ البغدادي ـ والنسب المهني ـ المخلطي .

3 ـ القطان ، الذي يبيع القطن منهم ابو سعيد يحيى بن سعيد بن فروخ الاحول القطان مولى بني تميم (270 ـ ج 2) نلاحظ هنا تعدد

الانتماءات النسبية الذي جمع بين النسب القبلي - بني تميم - والنسب المهني - القطان •

وهكذا فتعدد انساب المجتمع العربي لم تعمل على تفرد او اغتراب الانساب العربية بسبب عدم رسمية هذه التنظيمات الاجتماعية (الانساب) لانها لم تسلب منه انسانيته لتضمنها علاقات اجتماعية اولية حميمة ورحمية دموية لكن هذا لا يمنع من وقوع تنازعات او تصارعات بين الانساب او ضمن النسب الواحد • واذا نظرنا الى المجتمع الحضري الغربي المعاصر نجد عكس ذلك حيث يكون الفرد فيه منعزلا ومتفردا بسبب عدم انتمائه الميكانيكي الى الجماعات الاجتماعية ، بل انتمائه العضوي الذي جعل صفة المجهولية في علاقاته الاجتماعية وهذا لا يعرض انتماءه الميكانيكي • فالفرد في المجتمع الحضري الغربي المعاصر فقد انسانيته واصبح معزولا عن العلاقات الحميمة بسبب التحضر السريع لذلك اصبحت علاقته بعائلته ومهنته ومنطقته السكنية سطحية وبسيطة وغير مستقرة ، فاصبح متفردا وقلقا ومعزولا (نسبيا) عن العلاقات الرحمية او القرابية (الحميمة) وحلت محلها العلاقات الثانوية السطحية •

فالنسب العربي يصبح من هذا المنظور عبارة عن جماعة اجتماعية اولية (او تنظيم اجتماعي غير رسمي) يمنح اعضائه الدفء والاطمئنان النفسي والضمان والاستقرار الاجتماعي • فالنسب العربي اذن يمثل جماعة اجتماعية طبيعية نشأ مع ميلاد الفرد ونما مع تنشئته الاجتماعية لاعطائه تميزا اجتماعيا اوليا ومحافظته على ارتباطه العضوي المتين به • أي أن النسب العربي لم يمثل جماعة اجتماعية مصطنعة ظهرت بسبب فقدان الفرد عضويته الاولية وحرمانه من العلاقات الاجتماعية الحميمة كما هو سائد في المجتمع الحضري الغربي المعاصر •

نستنتج مما تقدم ، ان تحضر المجتمع العربي آنذاك لم يعمل على ازالة او فقدان انسانية وعضوية الفرد العربي الاجتماعية الاولية من هويته فما قام به ابن الاثير هو تسجيل اعضاء المجتمع العربي آنذاك بشكل دقيق كشف لنا درجة تحضر المجتمع العربي في القرنين الثاني والثالث عشر ميلادي ويوضح ايضا انتباه كتاب ومفكري العرب ـ امثال ابن الاثير الى تدوين اسماء اعضاء المجتمع من خلال تسجيل جماعاتهم الاجتماعية الاولية من خلال انسابهم ، فهي عملية حضرية متميزة ورائدة •

ننتقل بعد ذلك الى تحديد مراتب التدرج الاجتماعي التي استخرجناها من كتاب « اللباب في تهذيب الانســاب » لابن الاثير ، حيث لا تخلو المجتمعات الانســانية من تدرجات اجتماعية متباينة في فئاتها الاجتماعية عاكسة النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في المجتمع • وسوف تبين هذه الدراسة توزيع المجتمع العربي آبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر حسب الانساب وليس حسب العامل الاقتصادي (الدخل او الثروة او الملكية) أو العامل السياسي (الانتماء الحزبي او الحركي) او العامل الديني (الانتماء المذهبي او الطائفي) او العامل القومي (عربي او فارسي او هندي) • ومن خلال عملية حسابية بسيطة وجدنا مجموع انساب العرب التي قدمها ابن الاثير (4151) ووجدنا ان النسب الجغرافي اخذ المرتبـة الاولى في التدرج الاجتمـاعي وكان مجموعة (1790) الذي اشار الى توزيع الانساب حسب مناطق جغرافية مختلفة في الحجم ودرجة تحضرها ، فظهرت انساب قروية وبلدية ومدينية ومحلية واقليمية وجاء نسب الاعلام في المرتبة الثانية الذي كان مجموعـة (786) الذي اشـار الى الانتماء الى شخصيات بارزة في صفات اجتماعية يحبذها المجتمع العربي او التي لها ماضي مجيد او مآثر حميدة •

واتى نسب الجد في المرتبة الثالثة وكان مجموعة (524) الذي اشار الى انتماء الفرد لجده المتأتي عن طريق ابنه •

ثم اتى نسب المهنة بعد ذلك وكان مجموعة (483) الذي اشار الى تخصصات مهنية وحرفية متنوعة ودقيقة •

بعدها جاء النسب القبلي في المرتبة الخامسة وكان مجموعة (432) الذي اشار الى الانتماء القبلي والعشائري المتنوع والسائده في المجتمع العربي •

وكان نسب الاشراف في المرتبة السادسة ومجموعة (64) الذي اشار الى قرابة الرسول واصحابه •

وكان النسب المذهبي في المرتبة السابعة فكان مجموعة (42) ونسب الصفات الجسمانية غير المتكاملة او التي لا تقوم بوظائفها الفيسيولوجية بشكل طبيعي كا نمجموعة (19) اما النسب القومي فقد كان مجموعة (9) والنسب الطائفي كان (2) انظر جدول رقم -1-

بعد هذه المقدمة البسيطة ، نأتي الى طرح بعض نماذج من انساب العرب حسب تصنيف اجتماعي (وليس كما قدمه ابن الاثير حسب الحروف الابجدية) وهي نسب مهني وجغرافية وقبلي واشراف واعلام المجتمع العربي في ذلك الوقت •

النسب المهني :

الذي يشير الى نوع المهنة وتخصصاتها الفرعية الدقيقة التي كان يزاولها الفرد العربي تبدأها بـ :

التخصص التجاري :

البزار : « الذي يخرج الدهن من البذور ويبيعه » مثل ابو عمر دينار البزار (ص : 118 ، ج ١) •

جدول رقم -1-

جدول يبين التدرج الاجتماعي حسب النسب

نوع النسب	الجزء الاول	الجزء الثاني	الجزء الثالث	المجمـوع
الجغرافي	995	355	440	1790
الاعلام	347	214	225	0786
الجد	274	117	133	0524
المهني	240	103	140	0483
القبلي	233	118	081	0432
الاشراف	030	019	015	0064
مذهبي	016	011	015	0042
صفات جسمانية	015	001	003	0019
قومي	007	002	000	0009
طائفي	000	000	002	0002
المجموع العام	2157	0940	1054	4151

البزوري : « الذي يبيع البذور من البقول » مثل ابو عبيد الله احمد ابن عبد الرحمن البزوري (ص : 120 ج 1)

البقلي ، « الذي يبيع البقل « مثل ابن عبد الله الكريم البقلي البغدادي (ص : 35 1ج 1)

الجوهري : « الذي يبيع الجواهر » مثل ابو محمد الحسن بن علي بن الحسن الجوهري البغدادي (ص : 255 ، ج 1)

الخشاب : « الذي يبيع الخشب » منهم ابراهيم بن عثمان بن سعيد بن المثنى ابو اسحق الازرق الخشاب المصري (ص : 372 ، ج 1)

الزيات : « الذي يبيع الزيت » وحمله من بلاد غيره منهم ابو صالح ذكوان الزيات (ص : 514 ، ج 1)

الابري : « الذي يبيع الابر وعملها » ومنهم ابو القاسم عمر بن منصور ابن بريد الابري (ص : 19 ، ج 1)

الشحام : « الذي يبيع الشحم » منهم ابو حليمة عثمان الشحام (ص : 13 ، ج 2)

الشيرجي : « الذي يبيع الشيرج وهو دهن السمسم » منهم ابو اسحاق ابراهيم بن اسحق بن ابراهيم يعقوب الشيرجي الحنبلي بغدادي (ص : 39 ، ج 2)

الصواف : « الذي يبيع الصوف » منهم ابو علي محمد بن احمد بن الحسين الصواف البغدادي (ص : 61 ، ج 2)

الفاكهي : « الذي يبيع الفاكهه » منهم موسى بن كثير بن بشير الفاكه الانصاري السلمي الديمني الفاكهي (ص : 194 ، ج 2)

الفحام : « الذي يبيع الفحم » منهم حاتم بن راشد الفحام (ص : 197 ، ج 2)

الفراء : « الذي يخيط الفراء ويبيعه » منهم ابو القاسم نوح بن صالح الفراء (ص : 198 ، ج 2) .

القافلاني : « الذي يشتري السفن ويكسرها ويبيع خشبها وقفرها وقفلها » منهم ابو الربيع سليمان بن محمد سليمان القافلاني (ص : 237 ، ج 2)

القطان : « الذي يبيع القطن » منهم ابو سعيد يحيى بن سـعيد بن فروخ الاحوال القطان مولى بني تميم (ص : 270 ، ج 2)

الصيرفي : الذي يبيع الذهب « منهم ابو بكر محمد بن عبد الله الفقيه الشافعي الصيرفي البغدادي (ص : 66 ، ج 2)

العاجي : « الذي يبيع العـاج » منهم معـاوية بن عمرو العـاجي (ص : 103 ، ج 2)

العسال : « الذي يبيع العسل ويشتاره » منهم ابـو عبدالله محمد بن موسى العسال النيسابوري (ص : 135 ، ج 2)

الغزال : « الذي يبيع الغـزال » منهم ابو بكر عبد الله بن سرحان الغزال (ص : 170 ، ج 2)

القزاز : « الذي يبيع القز وعمله » منهم فرات القزاز (ص : 260 ، ج 2)

القصابي : « الذي يبيع القصب » منهم ابو نصر مذكور بن سليمان القصابي المخزلي البغدادي (ص : 266 ، ج 2)

القماح : « الذي يبيع القمح وهو الحنطة » منهم ابو الفضل العباسي ابن احمد بن سعيد بن مقاتل القماح المصري (ص : 2 ، ج 3)

القماصي : « الذي يبيع القمصان » منهم ابو الفتح الحسيني بن القاسم ابن ابي ، سعد القماص النيسابوري (ص : 2 ، ج 3)

القناد : « الذي يبيع القند وهو السكر » منهم حبيب القناد الصبري (ص : 5 ، ج 3)

الكافوري : « الذي يبيع الكافور هو نوع من الطيب » ومنهم ابو زكريا يحيى بن عبد المالك بن احمد بن شعيب الكافوري الحلبي (ص : 22 ، ج 3)

الكرابيسي : « الذي يبيع الكرابس وهي الثياب » ومنهم ابو علي الحسيني بن علي الكرابيسي البغدادي (ص : 32 ، ج 3)

اللباد : « الذي يبيع اللبود وعملها وهي جمع لبد » منهم محمد بن اسحق بن نصير اللباد النيسابوري (ص : 65، ج 3)

النخاس : « الذي يبيع الجواري » منهم ابو الفتح عبد الله بن عبد الملك ابن محمد بن سعيد النخاس الموصلي (ص : 218 ، ج 3)

اللواز : « الذي يبيع اللوز » منهم ابو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن الحسن اللواز المصري المعافري الدمياطي (ص : 71 ، ج 3)

اللؤلؤي : « الذي يبيع اللؤلؤ » منهم الامام ابو سعد عبد الرحمن ابن مهدي بن حسان بن عبد الرحمن اللؤلؤي البصري (ص : 72 ، ج 3)

المالحاني : « الذي يبيع السمك المالح » منهم ابو محمد اسماعيل بن اسحق بن عبد الله بن راهب المالحاني الكوفي (ص : 86 ، ج 3)

الماوردي : « الذي يبيع الماورد يعمله » منهم ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الفقيه الشافعي البصري (ص : 90 ج 3)

المخلطي : « الذي يبيع المخلط من الفاكهة اليابسة من كل نوع » منهم ابو عبد الله احمد بن الحسن بن حمد الدباس المخلطي البغدادي الفقيه الحنبلي (ص : 112 ، ج 3)

المسكي : الذي يبيع المسك « منهم ابو سعيد محمد بن هرون بن منصور المسكي النيسابوري (ص : 138 ، ج 3)

المناديلي : « الذي يبيع المناديل ونسجها » منهم محمد بن احمد بن الحسن الحبري المناديلي (ص : 179 ، ج 3)

الوشاء : الذي « يبيع الوشي وهو نوع من الثياب المعمـــولة من الابرسيم » منهم ابو يزيد وتيمية بن موسى بن الفرات الوشـــاء الفارسي (ص : 174 ، جـ : 3)

الياقوتي : « الذي يبع الياقوت وهو الجوهر المعروف » منهم ابو محمد الياقوتي (ص : 303 ، ج 3)

التخصصي المهني الصناعي :

الاجري « الذي يصنع الآجر » منهم ابو بكر محمد بن خالد بن يزيد الآجري (ص : 113 ، ج 1)

الابرسيمي « الذي يعمل الابرســـيم اي الحرير ويصنع الثياب منه ويبيعها ويشغل بها » منهم ابو نصر احمد بن محمد بن احمد بن الحسن الابرسيمي (ص : 18 ، ج 1)

الاسكاف : « الذي يعمل اللوالك والشـــمشكات » منهم طريف الاسكاف الكوفي (ص : ص : 45 ، ج 1) .

التنوري : « الذي يعمـــل التنور ويبيعه » منهم ابو معاذ احمد بن ابراهيم الجرجاني التنوري (ص : 184 ، ج 1) .

الثقاب : « الذي يثقب اللؤلؤ » منهم ابن حمدون الثقاب البغدادي (ص : 195 ، ج 1)

الجلاء : « الذي يجلو الاشياء كالمرآة والسيف » منهم ابو عبد الله ابن يحيى بن الجلاء البغدادي (ص : 259 ، ج 1)

الحداد : « الذي يعمل الحديد ويبيعه منهم ابو بكر محمد بن حمد بن محمد بن جعفر الكتاني الحداد (ص : 282 ، ج 1)

الحَذّاء : « الذي يعمـــل حذو النعـــل » منهم جـابر الحَـــذّاء (ص : 286 ، ج ١)

الحلواني : « الذي يعمل الحلوى ويبيعها » منهم ابو محمد عبد العزيز ابن احمد بن نصربن صالح الحلواني (ص : 311 ، ج 1)

السَرّاج : « الذي يعمل السروج » منهم ابو العباس محمد بن اسحق بن ابراهيم بن مهران بن عبد الله السراج الثقفي (ص : 538 ، ج 1)

الصايغ : « الذي يقوم بالصياغة » منهم ابو اسحق ابراهيم بن ميمون الصايغ المروني (ص : 48 ، ج 1)

الصباغ : « الذي يصبغ الثياب » منهم ابو خريف يوسف بن ميمون الصباغ (ص : 49 ، ج 2)

الصندوقي : « الذي يصنع الصندوق » منهم ابو العباس احمد بن ابي الحسين محمد بن احمد بن اسحق بن عبدالله النيسابوري الصـــندوقي (ص : 60 ، ج 2)

الصيقل : « الذي يصقل السيف والمرآة » وغيرها منهم ابو سهل نصر بن ابي عبد الملك الصيقلي (ص : 66 ، ج 2)

الطباع : « الذي يعمل السيوف» منهم ابو جعفر محمد بن عيسى الطباع البغداد (ص : 79 ، ج 2)

الطحان : « الذي يطحن الحب » منهم ابو الهيثم خالد بن عبد الله الطحان الواسطي (ص : 82 ، ج 2)

الطرازي : « الذي يطرز الثياب » منهم ابو بكر محمد بن محمد بن احمد بن عثمان بن احمد المقري البغدادي الطرازي (ص : 84 ج 2)

الطاسي : « الذي يعمل الطست » منهم ابو الفضل بن زياد الطاسي البغدادي (ص : 87 ، ج 2)

الفاخراني : « الذي يعمل الفخار وهو الخزف » منهم حمة الفاخراني الهمداني (ص : 187 ، ج 2)

القنديلي « الذي يعمل القنديل » منهم ابو عبدالله محمد بن الحسين بن شيروبة العصار الاسترابادي القنديلي (ص : 7 ج 3)

القواريري : « الذي يعمل القوارير او يبيعها » منهم ابو القاسم الجنيد بن الجنيد الخراز القواريري (ص : 9 ، ج 3)

القواس : « الذي يعمل القس » منهم الحصين بن قواس (ص : 10 ج 3)

اللبّاد : « الذي يصنع اللبود ويبيعها » منهم محمد بن اسحق بن نصير اللباد النيسابوري (ص : 65 ، ج 3)

النحّاس : « الذي يعمل النحاس » منهم ابو جعفر احمد بن محمد ابن اسماعيل النحاس (ص : 216 ، ج 1)

الكواز : « الذي يعمل الكيزان من الخزف » منهم ابو نصر عامر بن محمد بن المنقمي الكواز البصري (ص : 57 ، ج 3)

المخلص : « الذي يخلص الذهب من الغش ويفصل بينهما » منهم ابو طاهر محمد بن عبد الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن بن زكريا المخلص البغدادي (ص : 111 ، ج 3)

المركب : « الذي يعمل ركب الروح » منهم ابو احمد عبيدالله بن علي المركب البغدادي (ص : 126 ، ج 3)

المسدي : « الذي يعمل السدي للثياب القلاطونية » منهم ابو غالب المبارك بن عبد الوهاب بن حمد بن منصور القزاز المسدي البغدادي (ص : 137 ، ج 3)

المناشر : « الذي يعمل المناشر » منهم ابو حفص عمر بن محمد بن حميد المناشر بغدادي (ص : 179 ، ج 3)

النقاش : « الذي ينقش السقوف والحيطان » منهم ابو بكر محمد بن الحسن بن محمد بن زياد المقري النقاش (ص : 235 ، ج 3)

النقاض : « الذي يعمل الابرسيم ويفتله » منهم ابو شريح اساعيل بن احمد بن الحسن النقاض (ص : 235 ، ج 3)

تخصص مهني اداري :

البريدي « هذه النسبة الى البريد وهو الذي ينفذ بسرعة من بلد الى بلد » والمشهور بهذه النسبة ابو عبد الله الحسن بن عبد الله بن احمد البريدي (ص : 117 ، ج 1)

الحاسب : « وهذه اللفظة لمن يعرف الحساب » والمشهور بهذه النسبة ابو برزة بن محمد الحاسب (ص : 269 ، ج 1)

الخازن : « يقال هذا لمن كان خازن الكتب والاموال » منهم ابو عبد الله محمد بن احمد بن موسى الخازن (ص : 236 ، ج 1)

العارض : « هذا يقال لمن يعرض الجند ويعرف ارزاقهم » واشتهر بذلك ابو صالح محمد ابن محمد بن عيسى بن عبد الرحمن العارفض (ص : 104 ، ج 2)

القاضي : « هذه النسبة الى القضاء بين الناس والحكومة » واول من عرف بهذا اللقب سلمان بن ربيعة الباهلي (ص : 236 ، ج 2)

الشروطي : « هذه النسبة الى الشروط وهي كتابة الوثائق بالديون والمبيعات وغير ذلك واشتهر بذلك ابو عبد الرحمن محمد بن اسماعيل بن ابي عبد الرحمن القطان الشروطي الجرجاني (ص : 18 ، ج 2)

المدير : « هذا يقال ببغداد لمن يدير السجلات التي حكم بها القاضي على الشهود حتى يكتبوا فيها شهاداتهم ، واشتهر بهذا الاسم ابو الحسن علي بن محمد بن الطراح المدير (ص : 114 ، ج 3)

المكاتب : « هذه النسبة لنائب الحكم في القرى والسواد يكاتبه الحاكم في البلد يفصل الخصومات ، منهم ابو العباس محمد بن عبدالله بن محمد بن النعمان الاسفراييني المكاتب (ص : 172 ، ج 1)

النقيب : « هذا لقب لجماعة يتولون نقابة السادة العلوية والعباسية ونقابة القواد ، منهم ابو الحسن علي بن يحيى بن اسحق التجبي الواسطي النقيب (ص : 236 ، ج 3)

تخصص في الامور الدينية :

الامام « يقال هذا لمن يؤم بالناس » واشتهر بهذا ابو بكر محمد جعفر ابن محمد بن حفص يعرف بابن الامام بغدادي سكن دمياط (ص : 66، ج 1)

القراء : « هذه النسبة الى قراءة القرآن والذهب » منهم ابو الحسن علي ابن منصور بن عبد الملك بن ابراهيم بن القراء القزويني المؤدب التميمي نزيل بغداد (ص : 248 ، ج 3)

الناقد : « الذي ينقد الحديث وحفظه » منهم ابو حفص عمرو بن علي بن بحر بن الصيرفي الناقد (ص : 208 ، ج 3)

المحتسب : « يقال لمن يحتسب ويامر بالمعروف وينهي عن المنكر » منهم الحاكم ابو نصر منصور بن محمد بن احمد بن حرب المحتسب (ص : 104 ، ج 3)

المذكر : « يقال هذا لمن يذكر الناس ويعظهم » منهم ابو محمد عبد الواحد ابن احمد بن القاسم بن محمد بن عبد الرحمن الزهري المذكر (ص : 116 ، ج 3)

المرتب : « يقال هذا لمن يرتب الصـــفوف بجامع المنصور » منهم ابو الحسن علي بن احمد بن محمد بن علي المرتب (ص : 132 ، ج 3)

المقدر : « يقال هذا لمن يعلم الفرائض والمقدرات والحساب واشتهر بهذا ابو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد بن خالد بن صفوان بن عمرو بن الاهتم التميمي المعروف بابن المقدر (ص : 169 ، ج 3)

المكبر : « يقال هذا لمن يكبر في المســـاجد ويبلغ تكبير الامام الى الناس اذا كانوا بعيدا من الامام » وعرف به ابو غالب محمد بن علي بن الداية المكبر البغدادي (ص : 173 ، ج 3)

القيم : « يقال هذا لمن يقوم بمصالح المساجد والحمامات » منهم هرون ابن ابي الهيذام واسمه محمد بن هرون القيم (ص : 17 ، ج 3)

تخصص مهني طبي :

الصيدلاني : « هذه النسبة لمن يبيع الادوية والعقاقير » منهم ابو يعلي حمزة بن عبد العزيز بن محمد المهلبي الصيدلاني (ص : 66 ، ج 2)

الكحال : « هذا يقال لمن يكحل العين ويداويها وعرف بها ابو سليمان اسماعيل بن سليمان الكحال البصري (ص : 30 ، ج 3)

المتطبب : « هذا يقا للمن يعلم الطب ومن يتطبب » منهم ابو محمد الحسن بن محمد بن نصر بن حموية الرازي المتطبب (ص : 64 ، ج 3)

تخصصات مهنية وادبية وعلمية :

الترجمان : « هذه النسبة الى الترجمان » وهو اسم الجد ابي الحسن محمد بن الحسن بن علي بن الترجمان (ص : 172 ، ج 1)

الشاعر : « الذي يقول الشعر » منهم ابو فراس همام بن غالب الفرزدق الشاعر التميمي (ص : 5 ، ج 1)

المنجم : « يقال هذا لمن يعرف علم النجوم » منهم علي بن هرون المنجم (ص : 181 ، ج 3)

المنشيء : « يقال هذا لمن ينشيء الكتب » منهم ابو اسماعيل الحسين ابن علي بن عبد الصمد المنشيء الاصبهاني (ص : 183 ، ج 3)

المؤدب : « يقال هذا لمن يعلم الناس الادب واللغة » منهم صالح بن كيسان المؤدب (ص : 187 ، ج 3)

المكتب : « يقال هذا لمن يعلم الصبيان الخط والادب » واشتهر بهذه النسبة ابو سالم بن سالم المكتب الكوفي (ص : 173 ، ج 3)

الملقي : « يقال هذا لمن يلقي دروس الفقه على الفقهاء بين يدي المدرس وهو المعيد ايضا » وعرف به الفقيه ابو الحسن يوسف بن اسحق الملقي الجرجاني (ص : 177 ، ج 3)

نسب جغرافي :

الذي يرجع الى بقعة جغرافية محدودة تعيش فيها مجموعة اسر تسمى بتلك البقعة ، وسوف نقسمها الى قرى وبلدة ومحلة في مدينة ومدينة واقليم .

النسب القروي :

الباجدائي : « هذه النسبة الى باجد وهي قرية من نواحي بغداد » منها ابو الحسين سلامة بن سليمان بن ايوب بن هرون السلمي الباجدائي (ص : 82 ، ج 1)

الباجرائي : « هذه النسبة الى قرية من الجزيرة يقال لها باجري » منها ابو ذشهاب عبد القدوس بن عبد القاهر الباجرائي (ص : 82 ، ج 1)

البازابدائي : « هذه النسبة الى بازياد وظني انها قرية من قرى الموصل او الجزيرة » والمشهور بهذه النسبة ابو علي لمثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي المعروف بالبازيدائي (ص : 87 ، ج 1)

الطبابي : « هذه النســـبة الى طبا وهي قرية من قرى اليمن » منها ابو القاسم عبد الرحمن بن احمد بن علي بن احمد الخطيب الطبابي (ص : 89 ، ج 2)

الطحاوي : « هذه النسبة الى طحا وهي قرية بصعيد مصر » منهم يعفور ابن غريب بن عبد كلال الرعيني الطحاوي (ص : 82 ، ج 2)

الطهرمسي : « هذه النسبة الى قرية من قرى مصر » ينسب اليها اسحق بن وهب الطهرمسي (ص : 95 ، ج 2)

نسب بليدى :

العاقولي : « هذه النسبة الى دير العاقول وهي بليدة بالقرب من بغداد » منهم ابو البركات طلحة بن احمد بن طلحة بن احمد بن الحسن بن سليمان الكنفي العاقولي (ص : 106 ، ج 2)

العرقي : « هذه النسبة الى عرقة بليدة تقارب طرابلس الشام » منهم ابو بكر احمد بن سليمان العرقي (ص : 132 ، ج 2)

العيني : « هذه النســـبة الى عين النسر وهي بليدة بالحجاز » منها ابو اسحق اسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان الغنوي العيني (ص : 163 ، ج 2)

الفرماوي : « هذه النسبة الى فرما وهي بليدة في ارض مصر » وينسب اليها ابو حفص محمد بن يعقوب بن زريق الفرماوي (ص : 208 ، ج 2)

القرمي : « وهب بليدة بنواحي مصر » ينسب اليها ابو علي الحسيني ابن محمد هرون بن يحيى العزمي (ص : 208 ، ج 2)

نسب محلي (اي احد محلات المدينة) :

الباشامي : « هذه النسبة الى باب الشام وهي احدى المحال المشهور بالجانب الغربي من بغداد » منها ابو عبد الله محمد بن ابراهيم بن كثير الصيرفي الباشامي (ص : 80 ، ج 1)

الباكسائي : « هذه النسبة الى باكسايا وهي من نواحي بغداد » منها ابو محمد العباس بن عبد الله بن ابي عيسى الباكسائي (ص : 91 ، ج 1)

الجهضمي : « هذه النسبة الى الجهاضمة وهي محلة بالبصرة » ينسب اليها نصر بن علي بن نصر بن علي الجهضمي (ص : 258 ، ج 1)

الضفادعي : « هذه النسبة الى محلة ببغداد يقال لها درب الضفادع » منها ابو بكر محمد بن موسى بن سهيل العطار الضفادعي البربهاري (ص : 73 ، ج 2)

الكناسي : « هذه النسبة الى الكناسة وهي موضع بالكوفة يباع به الدواب » منها نصير بن ابي الاشعث الفزاري الكوفي الكناسي (ص : 52 ، ج 3) .

نسب مديني :

البرقي : « هذه النسبة الى برقة وهي بليدة بالمغرب » منها ابو خزيمة ابراهيم بن حماد بن عبد الملك بن ابي العوام الخولاني البرقي (ص : 114 ، ج 1)

البلدي : « هذه النسبة الى بلدة تقارب الموصل » منها علي بن الحسن ابن هرون بن عبد الجبار بن زيد البلدي (ص : 141 ، ج 1)

التكريتي : « هذه النسبة الى تكريت وهي بلدة كبيرة لها قلعة حصينة على دجلة فوق بغداد » منها ابو تمام كامل بن سالم بن الحسين بن محمد التكريتي (ص : 178 ، ج 1)

الشامي : « هذه النسبة الى الشام » ومنها ابو عبد الله حكحول بن عبد الله الشامي (ص : 7 ، ج 2)

القنسريني : « هذه النسبة الى قنسرين وهي بلدة عند حلب » منها معن بن الوليد القعاقي القنسريني (ص : 7 ، ج 3)

القيرواني : هذه النســـبة الى القيروان وهي بلدة في المغرب » منها سليمان بن داود بن سلسون القيرواني (ص : 16 ، ج 3)

الكوفي : « هذه النسبة الى الكوفة » منها محمد بن القاسم بن كوفي الاصبهاني (ص : 59 ، ج 3)

الموصلي : « هذه النسبة الى الموصل » منها ابو بكر ثواب بن يزيد ابن ثواب الموصلي (ص : 189 ، ج 3)

العراقي : « هذ هالنسبة الى العراق » منهم ابو الحسين بن جعفر بن احمد بن ايوب بن العراق (ص : 131 ، ج 3)

المصري : « هذه النسبة الى مصر » منها ابو العباس احمد بن محمد ابن عيسى بن الجراح بن النحاس المصري بن القط (ص : 145 ، ج 3)

العماني : « هذه النسبة الى عمان » وهو موضع بالشــام ينســـب الى محمد بن كامل العماني (ص : 151 ، ج 2)

الفلسطيني : « هذه النسبة الى فلسطين » وينسب اليها ابو عبد الله حمزة بن ربيعة الفلسطيني (ص : 321 ، ج 2)

انساب حسب تضاريس جغرافية :

الصيمري : « نسبة الى منسوب نهر من انهار البصرة » ينسب اليه ابو عبد الله الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصيمري (ص : 66 ، ج 2)

الطرسوسي : « نسبة الى احدى ثغور بلاد الروم على ساحل البحر الشامي » ينتسب اليه ابو امية محمد بن ابراهيم بن مسلم بن سالم الطرسوسي البغدادي (ص : 85 ، ج 2)

الفارابي : « نسبة الى جبال فاران وهي جبال بالحجاز » وينتسب اليها ابو بكر ابن القاسم بن قضاعة الفارابي الاسكندراني (ص : 188 ، ج 2)

اللمغاني : « وهذه النسبة الى لمغان وهي مواضع من جبال غزنة » منها ابو محمد عبد الملك بن عبد السلام بن الحسين اللمغاني (ص : 70 ، ج 2)

المرابطي : « هذه النسبة الى المرابطة وهي سكنى الثغور » منها ابو اسحق ابراهيم بن ابي بكر المرابطي النجاري (ص : 118 ، ج 2)

النرسي : « هذه النسبة الى نرس وهو نهر من انهار الكوفة » منهم العباس بن الوليد النرسي (ص : 321 ، ج 2)

النسب القبلي :

الذي يشير الى ابرز القبائل العربية التي كانت تعيش بالجزيرة العربية وهاجرت منها الى بلاد الرافدين وغيرها وهذا يوضح درجة التزام واعتزاز الافراد بقبائلهم لما تتضمنه من صفات اجتماعية مرموقة او اعتبار اجتماعي عال او تعصبا لها للحفاظ عليها .

البرحي : « هذه النسبة الى بريح وهو بطن من كندة من بني الحرث بن معاوية » والمشهور بهذا الانتساب القاسم بن عبد الله بن ثعلبة التجيبي (ص : 108 ، ج 1)

البهثي : « هذه النسبة الى بهثة وهو بطن من قيس عيلان » وهو الذي ينسب اليه بنو سليم وهو بنو بهثة بن سليم بن منصور بن عكرمة بن حضفة ابن قيس عيلان بن مضر منهم عمرو بن عبسة السلمي وهو بهثي (ص : 156 ج 1)

التغلبي : « فهذه النسبة الى تغلب وهي قبيلة معروفة وهي تغلب بن وائل بن قاسط بن اقصى بن دعمي بن جديلة بن اسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان » ينسب اليها عبد الملك بن راشد التغلبي (ص : 177 ، ج 1)

الثوري : « هذه النسبة الى بطن من همدان وبطن من بني تميم منهم صالح بن مسلم بن حي الثوري الهمداني (ص : 198 . ج 1)

الجدعاني : « هذه النسبة الى بني جدعان التيمي من تميم قريش » والمنسوب اليها ابو عرارة محمد بن عبد الرحمن بن ابي بكر بن عبيد الله ابن ابي مليكة الجدعاني (ص : 213 ، ج 1)

الخزرجي : « هذه النسبة الى الخزرج وهو احد قبيلتي الانصار » منهم سعد بن عبادة بن دليم الساعدي الخزرجي (ص : 369 ، ج 1)

الظفري : « هذه النسبة الى ظفر وهو بطن من الانصار وهو كعب بن الخزرج ابن عمرو بن مالك بن الاوس وعمرو هو النبيت » منهم قتادة بن النعمان الظفري (ص : 100 ، ج 2)

الغيثي : « هذه النسبة الى غيث وهو بطن من عبس وهو غيث بن حريطة بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قطيعة بن عبس (ص : 185 ، ج 2)

الكلبي : « هذه النســــبة الى قبائل منها كلب من اليمن » منها زيد وجبلة ابنـــــاء شراحيل بن كعب بن عبد العزى بن يزيد من كلب اليمن (ص : 46 . ج 3)

الكندي : « هذه النسبة الى كندة وهي قبيلة مشهورة من اليمن » منها اياس بن عفيف الكندي (ص : 56 ، ج 3)

الضبي : « هذه النسبة الى ضبة بن اد بن طابخة بن الياس بن مضرعم تميم بن مر بن أد » ومنهم ابو عبد الله جرير بن عبد الحميد بن جرير بن قرط الضبي (ص : 71 ، ج 2)

الظني : « هذه النسبة الى ظنة وهي قبيلة » والمشهور بالنسبة اليها ابو القاسم تمام بن عبد الله بن المظفر بن عبد الله الظني السراج الدمشقي (ص : 101 ، ج 2)

النسب المذهبي :

الذي يشير الى احد المذاهب الموجودة في الدين الاسلامي كالخوارج او احد فروعها والمعتزلة او احد فروعها والمرجئة او احد فروعها والشيعة او احد فروعها •

الازرقي : « جماعة من الخوارج يقال لهم الازارقة النافعية » هم اصحاب نافع بن الازرق (ص : 37 ، ج 1)

الشمري : « هذه النسبة الى شمر المرجئي » وهم طائفة من المرجئة نسبوا اليه وهم مرجئة قدرية (ص : 28 ، ج 1)

الشيطاني : « هذه النسبة الى شيطان الطاق » ينسب اليه جماعة من غلاة الشيعة يقال لهم شيطانية من مذهبه التشبيه (ص : 42 ، ج 2)

الشيعي : « هذه النسبة الى شيعة امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه » منهم محمد بن علي بن عبدك الشيعي (ص : 43 ، ج 2)

الغادري : « هذه النسبة لطائفة من الخوارج » يقال لهم الغادرية لانهم غدروا بالجهالات في احكام الفروع وهم اصحاب نجدة بن عامر الحنفي (ص : 164 ، ج 2)

المرجئي : « هذه النسبة الى المرجئة » وهم طائفة من القدرية (ص : 123 ، ج 3)

المبيضي : « طائفة من الشيعة لهم لواء ابيض » خالفوا فيه شعار الدولة العباسية (ص : 94 ، ج 3)

المجهولي : « طائفة من الخوارج يقال لهم المجهولية » وهم ضد المعلومية وهم من الخازمية (ص : 102 ، ج 3)

المرداري : « طائفة من المعتزلة » ينتسبون الى ابي موسى عيسى بن صبيح المعلق بالمردار (ص : 123 ، ج 3)

المفوض : « وهم غلاة في الشيعة » يقال لهم المفوضة » (ص : 166 ، ج 3)

المكرمي : « طائفة من الخوارج » تفردوا بانهم يعتقدون بان تارك الصلاة كافر لجهله بالله (ص : 174 ، ج 3)

انساب الاشراف :

الذي يشير الى المكانة الاجتماعية والدينية التي ينتمي اليها الفرد ويرجعها الى عائلة النبي محمد صلى الله عليه وسلم أو احد ذريته أو الى احد شخصيات الدين الاسلامي البارزة التي ظهرت في صدر الاسلام او الى اصحاب الرسول .

الاطهري : « هذه النسبة الى الاطهر وهو بعض السادة العلوية ببغداد » نسب اليه صاحب له وهو ابو الحسن علي بن مقلد بن عبد الله بن كرامة البواب الحاجب الاطهري (ص : 58 ، ج 1)

الاموي : « هذه النسبة الى امية » منهم شعيب بن عمرو الانصاري الاموي (ص : 68 ، ج 1)

الانصاري : « هذه النسبة الى الانصار » وهم جماعة من اهل المدينة من الصحابة من اولاد الاوس والخزرج ، منهم سعد بن عبادة الانصاري (ص : 72 ، ج 1)

الشافعي : « هذه النسبة الى الجد الاعلى وهو جد الامام ابي عبد الله محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف الشافعي (ص : 5 ، ج 2 »

الصديق : « هذه النسبة الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه والمشهور بهذه النسبة موسى بن عبد الرضي الصديقي (ص : 52 ، ج 2)

الضمري : « هذه النسبة الى ضمرة رهط عمرو بن امية الضمري صاحب رسول الله (ص) » ومن ضمرة غفار رهط ابي ذر الغفاري (ص : 73 ، ج 2)

العقيلي : « العقيلي هذه النسبة الى عقيل بن ابي طالب رضي عنه » ينسب اليه القاسم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عقيل بن ابي العقيلي (ص : 145 ، ج 2)

العمري : « هذه النسبة الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه » وينتسب اليه ابو عثمان عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاص بن عمر بن الخطاب العمري (ص : 153 ، ج 2)

العوفي : « هذه النسبة الى عبد الرحمن بن عوف الزهري رضي الله عنه » وينسب اليه ابو سليمان يحيى بن يعمر القاضي العوفي (ص : 158 ، ج 2)

البكري : « نسبة الى ابو بكر الصديق رضي الله عنه » ينتسب اليه ابو محمد عبد الله بن احمد بن افلح بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن ابي بكر الصديق (ص : 138 ، ج 1)

الخطابي : « نسبة الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه » ينتسب اليه ابو حفص فاروق بن عبد الكبير بن عمر بن عبد الرحمن بن عبد الحميد بن زين العابدين الخطاب الخطابي البصري (ص : 378 ، ج 1)

اللهبي : « هذه النسبة الى ابي لهب عم النبي (ص) » فمن ينسب اليـه علي بن ابي علي اللهبي (ص : 73 ، ج 3)

المطلبي : « نسبة الى المطلب بن مناف » وينسب اليه الامام محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن نافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف الشافعي المطلبي (ص : 151 ، ج 3)

الموسوي : « نسبة الى موسى الكاظم بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم » ينتسب اليه الشريف الرضي الموسوي (ص : 188 ، ج 3)

انساب الاعلام :

أي الانتساء الى شخصيات بارزة في المجتمع العربي كانت تتصف بافضل الصفات التي يحبذها (المجتمع العربي) كالكرم والشهامة والجود والاباء والاخلاء او كانت تلك الشخصيات تتمتع في زمان مضى بمكانة اجتماعية مرموقة .

البرمكي : « هذه النسبة الى اولاد ابي علي يحيى بن خالد بن برمك » وينتسب اليه ابو عبد الله محمد بن جعفر البرمكي (ص : 115 ، ج 1)

البريدي : « هذه النسبة الى بريدة بن الحصيب الاسلمي صاحب رسول الله (ص) » وينسب اليه ابو طاهر البريدي (ص : 117 ، ج 1)

الحاتمي : « هذه النسبة الى جد المنتسب وهو ابو الحسن محمد بن احمد بن عبدوس بن حاتم الحاتمي الفقيه كان من علماء الشافعية » وينتسب اليه ابو حاتم احمد بن محمد بن حاتم الفقيه الحاتمي (ص : 265 ، ج 1)

الواثقي : « نسبة الى الواثق بالله وهو احد الخلفاء » واشتهر بالنسبة اليه من اولاده ابو القسم عبد الواحد بن عبد السلام بن محمد بن عبد العزيز بن محمد بن ابراهيم بن الواثق بالله الواثقي البغدادي (ص : 254 ، ج 3)

الطاهري : « نسبة الى طاهر بن الحسين بن مصعب بن زريق بن اسعد القائد المشهور » وينسب اليه ابو محمد جعفر بن علي بن الحسين بن اسماعيل ابن ابراهيم بن مصعب بن زريق بن محمد بن عبد الله بن طاهر بن الحسين الطاهري (ص : 78 ، ج 2)

الطولوني : « نسبة الى ابن طولون امير مصر » وينتسب اليه ابو معد عدنان بن احمد بن طولون المصري الطولوني (ص : 63 ، ج 2)

نسب الجد :

الذي يشير الى الانتماء الاسري عن طريق الاب مثل •

البري : « وهو اسم جد ابي الحسن علي بن محمد بن بري وابنه عيسى بن علي » (ص : 118 ، ج 1)

البزيعي : « هذه النسبة الى الجد وهو هرون بن داود بن الفضل بن بزيع البصري » (ص : 121 ، ج 1)

البشاري : « هذه النسبة الى الجد » والمنتسب اليه ابو الحسن علي الحسيني بن البشاري النيسابوري وابو بكر احمد بن محمد بن اسماعيل ابن اسماعيل بن ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن بشار القومنجي (ص : 125 ، ج 1)

البكاري : « هذه النسبة الى بكار وهو اسم لبعض اجداد » المنتسب اليه وهو ابو العباس عبدالله بن محمد بن سليمان بن بكار البكاري ابوزان الشيرازي (ص : 136 ، ج 1)

الثبيتي : هذه النسبة الى ثبيت ، وهو جد ابي الحسن احمد بن عمر بن احمد بن محمد بن ثبيت القاضي الشيرازي الثبتي (ص : 192 ، ج 1) .

★ ★

نلاحظ من عرض الانساب كما سجلها ابن الاثير ، ان النسب المهني سبق النسب الجغرافي ، فعلى سبيل المثال لا الحصر :ـ

طريف الاساكفي الكوفي (ص : 45 ، ج 1)

ابن حمدون الثقاب البغدادي (ص : 195 ، ج 1)

ابو الهيثم خالد بن عبد الله الطحان الواسطي (ص : 82 ، ج 2)

ابو سلمان اسماعيل بن سليمان الكحال البصري (ص : 30 ، ج 3)

ولاحظنا ان نسب الاشراف والاعلام والقبائل لم يسبقه نسب المهنة أو الجغرافي والمنطقي التحليلي وراء هذه الظاهرة النسبية هو ان النسب الجغرافي غير ثابت او مستقر لانه يتبدل ومفتوح امام اي فرد يريد ان يعيش في قرية او بليدة او بلدة او مدينة او اقليم ليعيش فيها دون أي شروط أو مستلزمات اجتماعية او اقتصادية ويحمل اسم المنطقة الجغرافية بسهولة لذلك وجدنا هذا النوع من الانساب يتأخر بعد نسب المهنة ولهذا السبب يقع نسب المنطقة الجغرافية في اسفل السلم الاجتماعي الخاص بالنسب الا ان هذا لا يعني انه لا يتمتع باعتبار اجتماعي متميز لكنه بالمقارنة مع النسب المهني او نسب الاعلام او الاشراف يكون خلفهم .

ولما كان المجتمع العربي (في تلك الفترة الزمنية) يمثل المرحلة الاولى من مراحل التحضر فانه يعطي للعامل الاقتصادي اهمية لا بأس بها لذلك قدم نسب المهنة على النسب الجغرافي ولأن المهنة كانت خاضعة لسيطرة الاسرة الواحدة . أي أن الاسرة كانت تمثل مؤسسة اقتصادية انتاجية اكثر

من كونها استهلاكية • بمعنى آخر انها كانت تنتج السلع والحاجات الاقتصادية للمجتمع وليس لنفسها وتقوم الاسر ايضا بالتجارة ولم تكن هناك مؤسسات غير اسرية تقوم بالتجارة فقد كانت كما ذكر ابن الاثير تقوم بعملية الصناعة والتجارة في وقت واحد مثل :

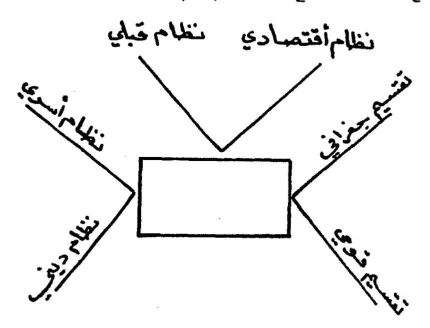
الفراء (ص : 198 ، ج 1)
العسال (ص : 135 ، ج 1)
التنوري (ص : 184 ، ج 1)
الحداد (ص : 282 ، ج 1)

ولما كان المجتمع العربي قائما على النظام القبلي وكانت العصبية القبلية اساسا للنعرة والتناصر ـ كما ذكر ابن خلدون ـ فان الفرد العربي كان محتفظا بنسبه القبلي •

ولما كان المجتمع العربي متمتعا باصالة في جذوره التاريخية ، برز نسب الاعلام مستقلا دون الاعتماد على الانساب الجغرافية • ولما كان المجتمع العربي قائما على النظام الديني الاسلامي برز نسب الاشراف (اشراف المسلمين) دون الاعتماد على نسب آخر ينتسب اليه • من خلال ذلك نستنتج ان بناء المجتمع العربي كان ابان القرنين الثاني والثالث عشر قائما على النظام الديني والقومي (العربي) والقبلي والمهني والاقليمي ، وبناء على هذا الاستنتاج برز استنتاج آخر فتفرع من الاول مفاده ان الانساب العربية كانت متفاعلة مع النظام الاقتصادي (تجارة وصناعة) ومع النظام الديني (اشراف الدين الاسلامي ومذاهبه وطوائف دينية اخرى) ومع النظام القبلي (بطون وعشائر القبائل ومع النظام الاسري) (اسم جد الاسرة) ومع التقسيم الجغرافي (قرية ، بليدة مدينة ، اقليم) ومع التقسيم القومي (عربي ، تركي ، اعجمي ، رومي) • اي ان الانساب العربية كانت

عاكسة مكونات بناء المجتمع العربي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر انظر شكل – 2 –

ولا بأس ان نوضح للقاريء الكريم ان مثل هذه الدراسات تسمى في علم الاجتماع بدراسات اجتماعية تاريخية (Diachronic) او دراسة اثنولوجية (دراسة راسية لمظاهر الحضارة بشقيها المادي والمعنوي) أي محاولة لدراسة تاريخ الظواهر الاجتماعية وحقائق المجتمعات والحضارات . فالدراسة الاجتماعية التاريخية تدرس الظاهرة في ضوء ماضيها وتدرس الوقائع كما تحدث وتقطع عبر الزمن (59) .



مكونات بناء المجتمع العربي
شكل رقم . 2 .

اخيرا يمكن القول بعد هذا العرض والتحليل لأنساب العرب ، ان النسب اداة منهجية مثرية في البحث الاجتماعي لمعرفة ودراسة طبيعة المجتمع . وما قام به المؤرخ ابن الاثير عمل رائد في البحث الاجتماعي لانه ثبت ابرز انساب العرب بشكل امين ودقيق ، وقدم خدمة اجتماعية جليلة للمهتمين بدراسة المجتمع العربي . لذا تقترح هذه الدراسة على المؤرخين العرب المعاصرين ان يدونوا انساب والقاب ابناء المجتمع العربي المعاصر - كما فعل المؤرخ ابن الاثير - وربط الانساب الحديثة بالماضية وأبرز الفروقات والتشابهات بينهما .

مراجع الفصل

1 ـ بنسعيد سعيد « دولة الخلافة » مطبعة دار النشر المغربية ـ الدار البيضاء ص 90–91 ، 1980

2 ـ المقدمة تاريخ العلاقة ابن خلدون « المجلد الاول مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ـ بيروت ص 12–13 ، 1961

3 ـ المرجع السابق ص 45–46

4 ـ المرجع السابق ص 46

5 ـ دي بور « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ص 260 ، 1938

6 – Turner J.H., "The Structure of Sociological theory" Home-wood, III. P.P. 29-30, 1974.

7 ـ محمود قاسم « دراسات في الفلسفة الاسلامية » دار المعارف بمصر ص 69–70 1969

8 ـ عمر معن خديل ، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر » مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ، ص 56 ، 1978

9 ـ عمر فروخ « تاريخ الفكر العربي » المكتبة التجارية للطباعة والتوزيع والنشر بيروت ص 552 ، 1962

10ـ محمود قاسم « مناهج الادلة في عقائد الله لابن رشد » مكتبة الانجلو المصرية ص 25 ، 1964

11ـ المرجع السابق ص 15

12ـ توفيق الطويل « خصائص التفكير العلمي » مجلة عالم الفكر المجلد الثالث العدد الرابع ص 153 ، 1973

13– محمود قاســـم « المنطق الحديث ومناهج البحث » مكتبة الانجلو المصرية ص 209 ، 1966
14– يوحنا قمير « ابن رشد والغزالي » دار المشرق بيروت ص 33 ، 1969
15– دي بور ، ص 231
16– محمود قاســـم « نظرية المعرفة عند ابن رشـــد » مكتبة الانجـلو المصرية ص 8 ، 1965
17– محمود قاسم « دراسات في الفلسفة الاسلامية » ص 91
18– الجاحظ « الحيوان » الجزء الاول ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، شركة مكتبـــة ومطبعـــة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ص 43 ، 1950
19– الجاحظ « رسائل الجاحظ » الجزء الاول ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون مكتبة الخانجي بالقاهرة ص 245 ، 1964
20– المرجع السابق الجزء الاول ص 346
21– المرجع السابق الجزء الاول ص 347
22– المرجع السابق الجزء الاول ص 351–352
22– المرجع السابق الجزء الاول ص 351–352
23– المرجع السابق الجزء الاول ص 34–35
24– الجاحظ « الحيوان » الجزء الاول ص 212–214
25– المرجع السابق ص 70–71
26– المرجع السابق ص 324
27– المرجع السابق ص 53
28– المرجع السابق ص 241–242
29– المرجع السابق ص 162–166
30– رسائل الجاحظ الجزء الاول ص 195
31– المرجع السابق الجزء الاول ص 196
32– الجاحظ « البخلاء » المطبعة الخيرية ص 41 ، 1325
33– الحيوان ، الجزء الثاني 134
34– رسائل الجاحظ الثاني ص 199
35– جميل جبر « الجاحظ » المطبعة الكاثوليكية – بيروت ص 47 ، 1958
36– الجاحظ « البيان والتبين » الجزء الاول ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون مكتبة الخانجي بمصر ، ص 250 ، 1960

37ـ جميل جبر ص 50
38ـ المرجع السابق ص 48
39ـ الحيوان الجزء الاول 75ـ76
40ـ جميل جبر ص 56
41ـ الحيوان الجزء الثاني ص 94
42ـ المرجع السابق ص 94
43ـ الحيوان الجزء الاول 219ـ220
44ـ رايت ملز « التجريبية التجريدية » مجلة الفكر العربي العدد السادس ص 87 ، 1978
45ـ الحيوان الجزء الثاني ص 97ـ98
46ـ طه الحاجري « الجاحظ » دار المعارف بمصر ، ص 440 ، 1969
47ـ عمر معن خليل ص 18
48ـ مقدمة ابن خلدون ص 148
49ـ المرجع السابق ص 148ـ149
50ـ ابن الاثير « اللباب في تهذيب الانساب » مكتبة القدس القاهرة ، الجزء (1ـ2ـ3) 1356 هـ
51ـ الغار علي محمود اسلام « الانثروبولوجيا الاجتماعية » الهيئة المصرية العامة للكتاب الاسكندرية ص 144 ، 1978
52ـ المرجع السابق ص 266
53ـ المرجع السابق ص 110
54ـ المرجع السابق ص 187
55ـ المرجع السابق ص 435
56ـ مقدمة ابن خلدون ص 235
57ـ المرجع السابق ص 232
58ـ المرجع السابق ص 230
59ـ اسماعيل قباري محمد « الانتروبولوجيا العامة » منشأة المعارف بالاسكندرية ص 29 ، 1975

الفصل الرابع
ميادين علم الاجتماع

بدايات علم الاجتماع العربي

ان هدف هذه الدراسة لا يكمن في الدعوة الى انشاء علم اجتماع اقليمي او قومي ، يختلف عن ما هو موجود في علم الاجتماع ، انما هو ابراز الكتابات الاجتماعية للكتّاب العرب - الذين عاشوا ما بين القرن الثامن الى الرابع عشر الميلادي - التي تمثل الارهاصات الاولى لعلم معروف في الوقت الحاضر ، بأسم علم الاجتماع . وصفوا فيها حياة مجتمعهم وظواهرها ومناشطها ومحيطها ، وطريقة دراستها بأسلوب علمي وموضوعي جديرة بالاهتمام ، والاستناد عليها كقواعد رصينة للفكر الاجتماعي الانساني وتفسيرات دقيقة وموضوعية لحياة العرب في تلك الفترة الزمنية .

الهدف الاخر ، هو اذا اردنا دراسة واقع حياتنا الاجتماعية الحالية ، باسلوب علمي وموضوعي ، ارى ضرورة الرجوع الى عناصر مكونات البناء الاجتماعي العربي الحالي ، التي تكمن في تراثنا الاجتماعي لمعرفة مدى ارتباط حاضرنا بماضينا ، اولا ، وهل يساعدنا هذا الارتباط على تحديد تطلعاتنا المستقبلية ، ثانيا على أن لا ننسى أن التراث لا يعني الجمود والتخلف والعبء التاريخي الميت ، انما هو تذكير حي نابض بالديمومة والحركة ، انار الطريق للفكر الانساني .

الهدف الثالث . هو اغناء نظريات علم الاجتماع . ببذور فكرية لم تفسّرها سابقاً او حالياً ، التفت اليها الكتاب العرب السالفين . وخاصة تأكيدهم على الجوانب – غير المادية – من المجتمعات القيمية ، مثل المجتمع العربي •

والهدف الاخير : هو ملاحظاتنا لبعض كتابات الاجتماعيين الغربيين المعاصرين ، التي استوحت فرضيتها وبراهينها ومضامينها من مجتمعات غير مجتمعاتهم . انهـــا أخذت من مجتمعات تتمتع بتراث اجتماعي حي وديناميكي : امثـــال روبرت مرتن ، تالكـــوت بارســـونز ، ايفـــانس برجرد ، مالينوفكسي ، راد كليف براون ، ليفي ستراوس ، وغيرهم ، اولا ، وان افكارهم وتحليلهم قالها الكتاب العرب قبلهم ، ثانيا ، وتشبع تراثنا العربي بالعديد من الافكار الاجتماعية الحية والذكية ، التي لا يزال نشاطها ديناميا في حياتنا الاجتماعية ، ثالثا ، لماذا اذن لا ندرس ولا نُدرّس ، افكارنا الاجتماعية ، التي نبتت وترعرعت في بيئتنا العربية ، وكُتبت بأقلام كتّاب التزموا بالموضوعية العلمية الصرفة ، اكثر من الغربيين المحدثين (وسوف نوضح باسهاب هذه النقطة في نهاية دراستنا) •

لقد اشارت بعض الكتابات الاجتماعية : الى ان المجتمع العربي : مغلق ، وتقليدي . وساكن ، وغيرها من التعابير التي قد تكون بعيدة عن عكسها لواقعه الصحيح ، انما الشيء الذي سوف نجده في هذه الدراسة ، هو ان المجتمع العربي ، قائم على نظام القيم الاجتمـــاعية ، اكثر من بقية الانظمة الاخرى : بحيث أن الانظمة السياسية والاقتصادية والعسكرية والطبية والخلقية والقانونية ، مبنية على القيم الاجتماعية العربية ، وهذا ما عرضه وأوضحه كل من ابن المقفع ، والتوحيدي ، والجاحظ ، واخـوان الصفا ، وابن خلدون ، وغيرهم من الكتاب الاجتماعيين العرب •

والملاحظ على مجتمعنا العربي الحالي ، سيادة النظام القيمي فيه . وتمسك الافراد به ، وممارستهم له في حياتهم اليومية العملية لدرجة اصبح النظام القيمي اداة قوية في تنظيم سلوكهم اليومي ، وخاضعين لها بشكل ميكانيكي تلقائي دون تردد ، مثل العلائق القرابية (الرحمية والدموية) الكرم ، والشهامة ، والنخوة ، وأهمية الصديق في العلائق الاجتماعية والاعتبار الاجتماعي المبني على الانساب ، وعدم الاهتمام بالعامل المادي بالتفكير والممارسة ، والزواج الداخلي (ضمن العائلة الممتدة الكبيرة) وغيرها من القيم الروحية .

جميع هذه الاعتبارات ، دفعتنا الى كتابة هذه الدراسة ، التي نبدأها بعرض مفهوم : ـ

1 ـ الطبيعة البشرية :

تعتبر الطبيعة البشرية من المفاهيم الاساسية في علم الاجتماع ، الذي صنفها الى شطرين ، الاول صراعي ، والثاني تضامني ، وارجع كل شطر الى اسباب وجوده ، ونموه في الحياة الاجتماعية .

واذا رجعنا الى تراثنا الاجتماعي ، نجد أن هناك من كتب في الطبيعة البشرية امثال الجاحظ (776–869 م) الذي قسم الطبيعة البشرية الى الصراع والتضامن ، مرجعا الصراع الى عامل (الحسد) بين افراد المجتمع القيمي ، ولم يرجعه الى عامل الثورة او الدخل او الارث ـ عامل مادي ـ لأن التمايزات الاجتماعية ، المتمثلة في الادوار والمواقع الاجتماعية متباينة في المجتمع العربي آنذاك . حيث قال « والعداوة لها عقل تسوس به نفسها فينجم قرنها ، وتبدي صفحتها في اوقات الهتر والا فانها كافية تنتهز ازمنة الفرص والحسد مسلوب العقول بازاء الضمير في كل حين وزمان ووقت والحاسد لا يزول عن طريقته الا بزوال المحسود عليه عنده . والعداوة تحدث

لعلة فاذا زالت العلة زالت معها • والحسد تركيب لعلة يحســـد عليها فهو لا يزول الا بزواله (1) •

ويبين الجاحظ صفة التعاون بين ابناء المجتمع العربي القيمي ، المبني على العلائق الرحمية بين القبائل العربية ، حيث قال ان التوازر والتسالم في القربات وفي بني الاعمام والعشائر ، افشى واعم من البعداء ولخوف التخاذل ولحب التناصر ، والحاجة الى التعاون ـ انضم بعض القبائل في البــوادي الى بعض ، ينزلون معا ويظعنون معا ومن فارق اصحابه اقل ، ومن نصر ابن عمه اكثر ومن اغتبط بنعمته وتمنى بقاءها والزيادة فيها اكثر ممن بغاها الغوائل ، وطلب انقطاعها وزوالها ولابد في اضعاف ذلك من بعض التنافس والتخاذل ، الا ان ذلك قليل من كثير (2) •

واستنادا الى ما سبق، نجد ان الجاحظ، اوضح ارتباطات المجتمع العربي من خلال العلائق العائلية النسبية والقبلية ، التي تكون تكتلات اجتماعية ، ذات تماسك ضمني ، ضمن التكتل والواحد (أي تضامن داخلي) ومختلفة في الحجم والقوة والجاه والمال والملكية والمكانة الاجتماعية ، مما يخلق ذلك نوعا من الحسد فيما بينهم ، الذي يكون بمثابة مصدر غير مباشر للصراعات الاجتماعية داخــــل المجتمع القيمي ، الذي لا يقيم وزنا كبيرا للاعتبارات المادية • وهنا تتوضح رؤية الجاحظ للطبيعة البشرية المتمثلة في التضامن والتصارع ، فالتضامن الداخلي للتكتل الاجتماعي ، يولد تباينا في الصفات والموازين الاجتماعيـــة ، ويفرز مصـــادر مباشرة وغير مباشرة للصراعات الخارجية ، مع التكتلات الاجتماعية الاخرى الموجودة داخـــل المجتمع الانساني ، ومن خلال هذه الرؤية ، كشف الجاحظ عن عامل قيمي له دور فعال في اشعال الصراع الاجتماعي وهو « الحسد » الذي كما يبدو وكما اوضحه الجاحظ يلعب دورا اكثر فعالية من العوامل المادية (الملكية) في تسبيب الصراع داخل المجتمع القيمي ، بينما تلعب العوامل السياســـية

والاقتصادية والجغرافية والعسكرية وغيرها ، في احداث الصراعات الاجتماعية في المجتمعات الاخرى ، كالصناعية والحضرية والتجارية وغيرها ، ويكون دور « الحسد » ضعيفا او غير موجود • اخيرا ، اوضح الجاحظ صفات الطبيعة البشرية في زاوية المجتمع العربي

وقد تعرضت دراســـات ابن خلدون (1332–1406 م) لوصف الطبيعة البشرية من خلال مفهومة « للعصبية » الذي اتخذ منه اساسا لشرح ظاهرة الصراع والتضامن في المجتمع البدوي ، حيث قال « ان العصبية بهـــا تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يجتمع عليه ، وقدمنا أن الادميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلابد ان يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية ، والا لم تتم قدرته على ذلـك وهذا التغلـب هو الملـك وهو أمـر زائد على الرئاسـة، لأن الرئاسـة إنـما هـي سؤدد وصـاحبـهـا متبوع، وليـس له عليهـم قهـر في أحكامـه، وصاحـب العصبيـة إذا بلـغ إلى رتبـة طلـب ما فوقهـا، وإذا بلـغ رتبة السـؤدد والأتبـاع ووجـد السبيـل إلى التغلـب والقهـر لا يتركـه لأنه مطلـوب للنفـس ولا يتـم اقتدارهـا عليـه إلا بالعصبيـة التي يكـون بهـا متبوعـاً (3) .

يلاحظ على هذا النص ، ان العصبية في نظر ابن خلدون ، تمثل وازعا يربط القبائل البدوية فيما بينها ، من أجل الملك والقهر ، والاستيلاء على ملكيات القبائل الاخرى ، ولصد الاعتداءات الخارجية ، وهي بمثابة الدرع الحصين لهم ، تمثل العصبية في الواقع ظاهرة بدوية صرفة ، جوهرها النسب الذي يجمع كافة اعضائه ، ويحثهم على الالتحام والوئام ، والمدافعة عن كرامة وقيم وشرف القبيلة ، فهي عامل موحد بين اعضاء القبيلة الواحدة ، وعامل مفرق بين الانساب المتباينة في انحدارها الاجتماعي وأصالتها في المجتمع البدوي •

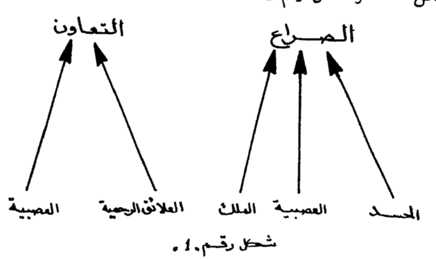
نستنتج من ذلك ، انه كلما زاد اتحاد وتعاضد اعضاء العصبية الواحدة (تضامن داخلي) يزيد من صراعاتها وتصادماتها الخارجية بمعنى آخر ان التضامن الداخلي ـ في نظر ابن خلدون ـ يوّلد التصادم والتنازع ، وليس العكس .

اضافة الى ذلك ، حاول ابن خلدون ، ان يصور الطبيعة البشرية من خلال زاوية متناقضة ، وهي (التضامن والتنازع) حيث تقوم الاولى على (صلة الرحم) بين اعضاء النسب الواحد ، والثانية قائمة على السيادة والملك والسؤدد .

بينما انقسم رواد علم الاجتماع الغربي والمعاصرون منهم الى فريقين ، في نظرتهم للطبيعة البشرية ، الاول يركز على التوازن والتكامل والتضامن والتكافل والتناسج الاجتماعي ، ولم يعطوا قدرا محترما ، او يركزوا على صفة الصراع بنفس التركيز على التكامل ، امثال ، كونت ، سبنسر ، دوركايهم ، باريتو ، ورثر ، بارسونز ، مرتن ، ديفز ، مور ، لومس ، باسكوف ، وسمسلر ، اما الفريق الثاني فقد ركز دراسته على التنافس والصراع بين الافراد ، وعدم التوازن بين انظمة المجتمع ، والتغيير والثورة الاجتماعية ، بسبب عدم توزيع المصادر الاقتصادية بشكل عادل في المجتمع ، او عدم تكافؤ ميزان القوى الاجتماعية ،او التغير التكنولوجي ، واهملوا دراسة تكامل وتوازن المجتمع اي انهم ركزوا على جانب واحد في الطبيعة البشرية ، واهملوا الجانب الآخر لها ، مثال كمبلوفتش ، وارتزنهوفر ، واوبن هايمر ، ومـاركس ، وزمل ، وسمنر ، وفولد ، وبرنارد ، ودارندورف ، وفاندربرك .

وازاء ذلك ، تتجلى قوة وفعالية رؤى الجاحظ وابن خلدون ، التي اجمعت بين صفتين متضادتين (التصارع والتعاون) دون اهمال أو اغفال احداهما في دراستهما ، وارجاعها الى مصادر قيمة ، مصورين حياة العرب

الماضية ، وهذا يعني البعد الفكري والعمق التحليلي والصورة المتكاملة للطبيعة البشرية في المجتمع الانساني بشكل عام ، والمجتمع العربي بشكل خاص • انظر شكل رقم 1



شكل رقم 1 •

واذا تصفحنا أدبيات علم الاجتماع الحديث نجد انتباه العالم الامريكي لويس كوسر عام 1956 الى احادية نظرة علماء الاجتماع الرواد والمعاصرين في تصوير الطبيعة البشرية مما دفعه ذلك الى الاقدام على طرح محاولته التنظيرية للتوفيق بين الفريق الصراعي والفريق البنائي الوظيفي • من خلال بعض الارهاصات الفكرية التي حصل عليها بواسطة نقده للفكر البنائي الوظيفي ، (الذي اكد على تكاملية الحياة الاجتماعية ، وعدم تأكيده على جانبها الصراعي) ونقده لنظرية العالم الالماني المعاصر ، رالف دارندورف ـ الصراعي لما لها من اهمية عالية في وجود النظام الاجتماعي والمحافظة عليه والارهاص الآخر ، الذي كان اكثرهم بروزا في نظريته ، هو فكر العالم الالماني ، جورج زمل (1858–1918) الذي أكد على الجوانب الايجابية للصراع •

هذه الارهاصات الفكرية الثلاثة ؛ اعطت كوسر القدحات الاولى لايقاد نظريته المسماه (وظائف الصراع الاجتماعي) التي مفادها ـ بشكل مختصر ـ

يشكل المجتمع الانساني ، نظاما عاما ، متكونا من عدة انظمة فرعية ، مترابطة بعضها ببعض ، ولا يكون هذا الارتباط متماسكا او ثابتا ، بل قلقا وغير متوازن ، بسبب عدم وحدة اهداف او مصالح هذه النظم الفرعية ، وتخضع هذه الارتباطات الى ظروف اجتماعية متباينة ومختلفة من فترة الى اخرى ، مما يسبب المحافظة على ارتباطها واقصاء الصراع تارة ، وتحت ظروف مغايرة تسبب التنازع والتصارع ، وتنفي التكامل والتكيف تارة اخرى .

هذا من جانب ومن جانب آخر ، يرى كوسر أن الصيرورة والنزاعات والخلافات والصراعات ، ما هي الا عوامل تعمل على تكامل وتكيف النظم الفرعية للمحيط الاجتمـــاعي وتزيد من تفككه وتخلخله وتغييره بنفس الوقت (5) .

اما وظيفة الصراع الايجابية ، عند كوسر ، فهي التماسك الاجتماعي بين الافراد ، او بين الجماعات المشتركة في عملية الصراع ، وعدم عزل الجماعات المصـــارعة اجتماعيا عن العالم الخارجي ، واحداث اجتماعية للصالح العام (6) .

في الواقع ، لم تأت نظرية كوسر من وحي الهامه ، أنما جاءت من خلال نقده لبعض الافكار ، وتأثره ببعض النظريات الاجتماعية ، حيث يمكن ان نســـمي نظريته (تكميلية) للنظرية البنائية الوظيفية والنظرية الصراعية ، وتأثره بفكر جورج زمل . فهي اذن لم تســـتوح من الواقع الاجتماعي الحي ، ولم تظهر من خلال ملاحظاته للحياة الاجتماعية لأي مجتمع انساني بينما ظهرت صورة ابن خلدون للطبيعة البشرية بشكل حي ، منبثقة من دراسة واقع الحياة الاجتماعية العربيـة ، ولم تأت من خلال نقده لبعض الافكار الناقصة او استعارته لبعض المفاهيم من علماء او كتّاب آخرين ، انما تميزت بالاصالة الواقعية ، والتكامل الصـــوري والفكري لمكونات الطبيعة البشرية ، المتعلقة بحياة المجتمع العربي .

انما اختلف كوسر مع ابن خلدون ، في موضوع موقع الصراع ، اي أيهما اسبق في الاحداث ، الصراع أم التضامن ، فعند ابن خلدون يكون التضامن الداخلي سابقا للصراع الخارجي ، ومؤديا له ، بينما يرى كوسر . ان الصراع الخارجي مؤديا الى التضامن الدخلي ، نظر شكل رقم ـ2ـ

العصبية ←——— التضامن الداخلي ←——— الصراع الخارجي

تباين ميزان القوى الاجتماعية في الحقوق والواجبات ←———

الصراع الخارجي ←——— التضامن الداخلي

شكل رقم ـ2ـ

2 ـ مكونات الحياة الاجتماعية عند العرب :

تشتمل الحياة الاجتماعية العربية على ثمانيه ـ اركان ـ كما حددها ابو حيان التوحيدي (890 – 994) وهي الحاجة من اجل البقاء ، والمعرفة والعمل ، والاخلاق ، والدين ، والتكامل الاجتماعي ، والشهرة ، والحركة الدينامية والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ، هو من الذي يحدد ، ويوجه الفرد العربي لكي يتبنى او يمارس احد هذه الاركان ؟ وما هي الدوافع السياسية لاختيار احد اوجه الحياة ؟ .

يجيب على ذلك ابن المقفع الذي عاش في القرن الثامن الميلادي (قبل التوحيدي) مرجعا ذلك الى عامل الحاجة الاجتماعية التي اعتبرها دافعا لترك الفرد نحو غايات يحددها العقل البشري الذي يوضح طريقة اختيار تحقيقها هذا على المستوى النظري ، أما كيفية ممارسة تقرير العقل في طريقة اشباع حاجات الفرد والوصول الى غاياته فقد ربطها بن المقفع بعزيمة الفرد وارادته . فاستخدم العقل ينير الطريق أمام الفرد لتحقيق غاياته الاجتماعية ، والارادة والتصميم ، تقوده الى تطبيق ما قرره عقله في ذلك . انظر شكل رقم ـ3ـ .

الحاجة الاجتماعية ←——— العقل البشري ←——— الارادة ←——— تحقيق الغــاية

شكل رقم ـ3ـ

يقول ابن المقفع « فان لكل مخلوق حاجـة ، ولكل حاجة غاية ، ولكل غاية سبيل ، والله وقت للامور اقدارها ، وهيأ الى الغايات سبلها ، وسبب الحاجة بيلاغها • فغاية الناس وحاجتهم صلاح المعاش والمعاد • والسبيل الى دركها العقل الصحيح ، وامارة صحة العقل اختيار الامور بالبصر وتنفيد البصر بالعزم (7) •

نلاحظ على هذا النص ، ان ابن المقفع لم يربط الحاجة الاجتماعية ، بالغاية ، بشــكل ميكانيكي آلي صرف ، كما فعل انصـــار الفكر البنائي الوظيفي من الغربيين ، الذين استخدموا التفسير الغائي Teleology الذي يوضح تحرك الانسان والانظمة الاجتماعية نحو حاجاتها الاساسية ، من اجل تحقيق اغراضـــها ، من اجل المحافظة على كيانها • (8) أي انهم يربطون الحاجة (الكفاح من اجل العيش) بالغاية (من اجل المحافظة على الكيان الاجتماعي) ، بمعنى آخر ان الغاية توجه الحاجة وتسيطر عليها •

لكن ابن المقفع ، اعطى تفسيرا اجتماعيا غير ميكانيكي ـ لهذه العلاقة وهي انه اعطى قدرا فعالا للعقل البشري في تحديد وجهة تحرك الفرد في اشباع حاجاته الاجتماعية ، والوصول الى غاياته • وانتبه ايضا ، الى دور العزيمة الفردية في انجاز هذه العلاقة (الحاجة والغاية) واوضح كذلك ان عقل الفرد وعزيمته ، لا تتخلى عنه في النشاطات الاجتماعية ، على الرغم من عيشه في مجتمع يعطي اهمية كبيرة للقيم الاجتماعية ، وهنا يصور ابن المقفع ، عدم ذوبان أو انطماس الفكر والارادة في فكر المجتمع وارادته . فالفرد العربي ، لم يكن مخدرا بالقيم الاجتماعية او مشلولا عن الحركة . بسـبب ارتباطاته القيمة ، بل كان يســتخدم عقله وارادته في مناشـطه الاجتماعية ، واشباع حاجاته ، والوصول الى غاياته وهذا الابداع الفكري في العرض والتفسـير ـ لابن المقفع ـ لحركات ومناشـط وتفاعـلات الفرد العربي داخل المجتمع ، لم يوضح من قبل علماء الاجتماع الغربيين القدامى

او المحدثين ، انما ربطـــوا الحاجة الاجتماعية بالغاية ، واعتبروا الغاية ، المحرك الاول والاخير للفرد داخل المجتمع • وعلى سبيل المثال لا الحصر ، تقول الاستاذة الوظيفية المعاصرة دورثي أميت « تتضمن عناصر النظام الاجتماعي ادوارا نسقية ذات غايات اجتماعية معينة ، ويكون لافراد هذه الانساق ، غايات خاصة ، مقصودة او غير مقصوده ـ التي تسبب بعض التأثيرات السلبية على غايات الانساق ، لكن وجود النظام الاجتماعي العام هنا يقوم بتوازن تحقيق غايات الفرد والانساق ، من اجل المحافظة على البناء الاجتماعي (9) •

اذا قارنا بين قول ابن المقفع ودورثي أميت ، نجد ان ابن المقفع ابرز عامل العزيمة ، وعامل العقل في تحقيق واشباع حاجات الفرد الاجتماعية ، على الرغم من تأكيد المجتمع العربي على القيم الاجتماعية والالتزام بها ، بينما ارجعت ، أميت ، ذلك الى البناء الاجتماعي ، وهذا يعني انها ، انكرت قيمة العقل البشري والارادة الفردية وطمسها في البناء الاجتماعي ، من أجل المحافظة على كيان البناء على الرغم من ان المجتمع الغربي الحالي يؤكد على المصالح الفردية الذاتية في المناشط الاجتماعيـة • وهنا تبرز نظرة ابن المقفع الثاقبة والتحليل العميق في تفسير وتوضيح وتفاعل وتحرك افراد المجتمع العربي •

نأتي بعد ذلك ، الى عرض الاركان الاجتماعية لحيـــاة العرب ، كما حددها ابو حيان التوحيدي ، وهي كما يلي :

الركن الاول : المتمثل في حياة الحس والحركة ، التي بها يحس ويتحرك ويلتذ وينعم ويشتكي ويتألم وتشـمل ايضا على الحس والحركـة والبحث عن الغذاء ، والحاجة الى البقاء ، وبها يتعلق الى تحلل المنحل فيها او بها بتشوق الى استجلاب امثاله اليهـا ، ولا تفاوت في تلك الحيـاة بين هذه الضروب بل كلها تجتمع في الصفات •

يوضح التوحيدي هنا ، حاجة الكفاح من اجل العيش والبقاء والمحافظه على النوع ، والالتزام بالحياة الاجتماعية ، من خلال حواسه الفطرية الموروثة . واعتبر هذا الركن اساسا عاما لجميع افراد المجتمع دون استثناء .

الركن الثاني : المتمثل في حياة العلم والمعرفة والفهم والدراية والحفظ والرؤية والحكمة والبحث والاستنباط والمسألة والجواب وهذه الحياة تستفاد بالتأييد الالهي ، والاختيار البشري ، مع البنية الحسنة ، والسعي الدائم . والمحبة النقية ، واللطافة الروحية ، والرقة المزاجية .

الركن الثالث : المتمثل في حياة العمل والكدح ، في حياة العمل الصالح بالرفع والوضع والاخذ والعطاء والعشرة والصداقة والوداعة والرعاية وحسن العهد وصدق الوعد ، وهذه الحياة اذا انضمت الى الحياتين الاوليين كملت الانسان ، وزادت في قيمته ، والبســـته جلباب البقاء ، وســـلكته الى كنف السعادة ، وخلطته بزمرة الملائكة .

الركن الرابع : حياة الديانة والسكينة ، وبها ينال صاحبها خير العاجلة والآجلة ، لان سربال الدين صاف ، وقلته عليه ، وعقباه مأمولة ، وسريرته ظاهرة ، وعلانيته مرضـــية ، فالتدين يكمل الناقص ويزداد الراجح وينجو المشفي ، ويبرأ العليل ، ويرشد الغوي ، ويستبصر العمي ، ويهتدي الضال . ويستقيم المعوج ، ويدرك الفائت ، ويستبان الغيب .

الركن الخامس : المتمثل في حياة الاخلاق التي من هذبها ، ومن تهذب بها ، ونفى خبيثها ، هنا عيشه ، وعيش من يعايشه ، وصفيت سريرته من الكدر وبر سعيه في كل ما حلا واحر ، وانما افرزنا الاخلاق من الديانة والسكينة والعمل الصالح لان الخلق تابع للخلق بالمضارعة اللفظية .

الركن السادس : الذي يتمثل في التناظم والتلازم والاجتماع والتأليف لم تكن من قبل لان الاشياء المفردة ، صورها مخالفة للاشياء المتضـــامة . وكذلك الاشياء المتباينة ليست كالاشياء المتلائمة .

الركن السابع : حياة الظن والتوهم اعني ما يغلب على الانسان من الذكر والشهرة بأي وجه كان ولذلك قال الاول : ان الثناء هو الخلد . ولما شعر الانسان بالبقاء جد في طلبه بكل وجه ، وشام برقه بكل طرف ، وحلم به في كل نعاس ، وتمناه في كل انتباه ، وكل احد يتوهم نوعا غير صاحبه بقدر مزاجه ونقصه وزيادته ، وعقله ورأيه .

الركن الثامن : حياة العاقبة ، وهي التي تنال بعد المفارقة التي تسمى الموت ويستطعمها الجمهور ، والاجتهاد والسعي والكدح والدوب والاعتماد والتجمل والتكلف والقيام والقعود والعبادة والزهادة والتعب والمشقة والقلق والسؤال والجواب والاستعانة كلها لهذه ، وانما احتيج الى جميع ما سلف القول فيه من اجلها لانها الغرض الاقصى واليها المنتهى (10) .

قبل ان تناقش اركان حياة العرب الاجتماعية عند التوحيدي ، نوضح ما قاله ابن المقفع والتوحيدي معا بشكل بياني لمكونات الحياة الاجتماعية عند العرب . انظر شكل رقم -4-

الكفاح من اجل العيش	الحياة الدينامية
الحياة العلمية	حياة الشهرة والصيت
الحياة المهنية	الحياة الخلقية
التكامل اللامتجانس	الحياة الدينية

الحالة الاجتماعية ← الغاية ← سبل الحياة

شكل رقم -4-

تتصف سبل الحياة الاجتماعية العربية ، في منظور التوحيدي ، تأكيدها على الجوانب القيمية والروحية والدينية والاخلاقية ، وعدم تضمنها ، السبل السياسية والقانونية والعسكرية وغيرها ، وقد يرجع ذلك الى ان هذه السبل الاخيرة متأثرة بشكل مباشر بتحكم القيم الاجتماعية

في توجيه تحركاتها ومناشطها . لذا لاحظنا تركيزه الواضح على الاوجه الخلقية والدينية والاجتماعية .

واذا اردنا ان نعرف كيف ترتبط رؤية ابن المقفع مع التوحيدي في حياة العرب الاجتماعية ، نجدها كما يلي ، تكون حاجة الانسان الى العمل والمثابرة من اجل العيش . التي تدفعه للبحث عن تحقيق غايـــة مرتبطـــة بالحاجة ، وهي في هذا المقام ، العز السرمدي والسعادة التامة ، واذا وجد غاية حاجته ، فانه يبحث عن سبيل خاص لاشباعها في العمل ، أي أن العمل يرمز الى العز والسعادة التي لا تتحقق الا بحسن العهد وصدق الوعد . وطريقة اشـــباع الحاجة الاجتماعية ، يحددها العقل البشري ، وتنجزها الارادة الفردية . لكي يصل الى غايتها وهنا قد تكون الغاية فردية او اجتماعية فاذا كان المجتمع مؤكدا بصـــــورة ملحة على القيم الجماعية لا الفردية ، كما هو موجود في المجتمع العربي ، فان غايات الحاجات الاجتماعية تؤكد على الاهداف العامة لا الخاصة والمصالح الجماعية لا الفردية ، مع الاخذ بنظر الاعتبار بشكل واضح لدور العقل البشري والارادة الفردية (هذا المثال ينطبق على الركن الثالث ، رابطا رؤية ابن المقفع بالتوحيدي ، ويمكن تطبيق ذلك على بقية الاركان الاخرى) .

اضافة الى ما سبق : ابرز التوحيدي ، مفهوم التكامل غير المتجانس في (الركن السادس) وهنا سبق المفكرين الاجتماعيين الغربيين امثال العالم البريطاني هربرت سبنسر (1920–1903) الذي يرى ، المجتمع الانساني العام متكونا من اجزاء متباينة وغير متجانسة وارتباطها يكـّون مجتمعا متكاملا متجانسا (11) اي تناسج الاشياء غير المتجانسة يشكل شـــكلا متجانساً يختلف في صفاته ونوعه عنها .

وسبق العالم الروسي بيترم سروكن الذي اعطى نفس الرؤية في منتصف هذا القرن ، التي مفادها « ان الشكل العام للحضارة الانســـانية يكون

مكونا من عناصر متباينة ومختلفة في صفاتها ومكوناتها ، على الرغم من ذلك فهي منسجمة فيما بينها ومتباينة ومتداخلة بعضها مع البعض ، مكونة كلا متكاملا من عناصر غير تجانسة (12) •

نستنتج مما تقدم ، ان التوحيدي ، أوضح مفهوما رئيسيا للحياة الاجتماعية العربية ، الذي هو الآن ، احد مواضيع علم الاجتماع المعاصر ، وتوصل ايضا ، الى ان حياة العرب الاجتماعية غنية بالظواهر الاجتماعية الانسانية الحية التي يمكن ان ترفد وتغني الافكار العلمية في علم الاجتماع •

3 ـ البناء الايكولوجي العربي :

اذا راجعنا كتابات علم الاجتماع المتعلق بعملية التفاعل ، نجدها التزمت بمسارين رئيسين ، هما تفاعل الافراد فيما بينهم في تشكيل التناسج الاجتماعي ، امثال جورج هربرت ميد وبلومر ، والثاني تفاعل الفرد مع بيئته الصناعية والتكنولوجية والحضرية والطبيعية ، امثال مدرسة شيكاغو الاجتماعية ، وفلب هاوزر واموس هاولي ، واوتي دادلي ، ودنكن ، وليو شنور واصحاب المدرسة الديموغرافيا (السكانية) امثال رايدر ، وغيره •

اتسمت اهتمامات الايكولوجيين المعاصرين بدراسة تأثير البيئة المصنعة وتأثيرها على تفاعل وتحرك وتجمع الافراد ، أي دراسة تأثير تلوث الطبيعة (الماء ، الهواء ، الغذاء ، التربة ، الابنية) على الانسان العصري بينما اتسمت دراسة الكتّاب العرب على دراسة البيئة الطبيعية ـ وليست المصنعة ـ واثرها على طباع واخلاق وذكاء الفرد •

واتصفت الدراسات الاجتماعية الحديثة ايضا باقتباس العديد من المناهيم والمصطلحات السائدة في علم الاحياء (البايولوجي) وتبنوها في دراساتهم على المجتمع الانساني مثل المجتمع المحلي ، التكييف ، عملية التمثيل ،

الغائية . الوارده والصادرة في النظام الاجتماعي ، وغيرها وهذا يعني هناك تشابها بين المجتمع الانساني والحيواني في مناشطهم وسلوكهم وتجمعاتهم .

ونجد فريقا من علماء الاجتماع ، المختصين في دراسة الجريمة ، اوضح تأثيرات البيئة الايكولوجيا على السلـوك الاجرامي حيث وجدوا أن حرارة الجو تؤدي الى ازدياد الجرائم ضد الاشخاص وتصل الى مداها في الصيف ، في حين ان الشتاء يؤدي الى ازدياد الجرائم ضد المال بسبب طول الليل واستهلاك كمية كبيرة من الخمور .

وهناك اتجاه يدرس بيئة المدينة واثرها على الانسان الحضري ، وتلوث بيئة المجتمع الصناعي ، واثره على تجمع الفئات الاجتماعية ومستواها الصحي من الناحية النفسية والجسمية .

نستنتج مما سبق ان هناك ارتباطا قائما بين الانسان والبيئة الطبيعية المحيطة به ، ولا تزال هذه الدراسات الاجتماعية منكبة على معرفة تأثير التغيرات الطبيعية وتلوثها وآثارها عليه ، وعلى الطبيعة نفسها ، وعلى المباني والمنشئات الاثرية القديمة ، وعلى الثروة الحيوانية والمائية ، وغيرها ، درست من قبل الاجتماعيين المعاصرين لكنهم درسوا هذا الارتباط (الانسان بالبيئة) بشكل غير مباشر ، أي بالواسطة ، بمعنى آخر ، لم يدرسوا مكونات تأثير البيئة الطبيعية (كالهواء والماء والغذاء والفلك) على تصرفات وذكاء وذات الانسان ، كما فعل الكتّاب الاجتماعيون العرب ، بشكل مباشر دون واسطة ، بينما لم يقم بذلك الاجتماعيون الغربيون ، بل استعاروا مصطلحات ومفاهيم من علم الاحياء المتعلقة بالظواهر الحيوانية التي لها تشابه مع الظواهر الانسانية ، ولم يذهبوا الى دراستها (الظواهر الحيوانية) بانفسهم ومعرفة درجة التشابه والارتباط بينها وبين الظواهر الاجتماعية ، وهنا تبرز القوة العلمية عند الكتّاب العرب الاجتماعيين السلفيين في تقصي الحقائق ومقارنة الظواهر بشكل موضوعي وعلمي .

معنى ذلك ، ان الكتاب الاجتماعيين العرب ، لم يكون تصويرهم وتحليلهم وتفسيرهم للبناء الايكولوجي ، بدائيا او متخلفا ، او ضيقا ـ كما يضن البعض ـ بل أن المؤثرات الايكولوجيا في المجتمع العربي آنذاك كانت محصورة بين هذه المكونات الستة (الماء ، الهواء ، التربة ، الحيوان ، الغذاء ، والفلك) فالتزموا بها وشرحوا طبيعة الفرد وسلوكه وبعض تصرفاته وذكائه ، وتوقعاته .

ونجد تفاعل علماء الاجتماع المحدثين مع تأثير البيئات الصناعية ودرسوا مدى تأثيرها على سلوك الفرد الصناعي ، فهم درسوا التقدم التكنولوجي في المجتمعات الصناعي واثرها على استلاب انتاج الطبقة العاملة ، وموظفي المكاتب البيروقرطية وقوى الانتاج ، والعلائق الانتاجية وتوزيع الانتاج . وغير ذلك ، من المؤثرات الايكولوجية التي تحدث في المجتمع الصناعي . فهذا الاتجاه مشابه لما قام به الكتّاب الاجتماعيون العرب عندما درسوا المؤثرات البيئية في المجتمع القيمي .

نأتي الآن الى تحديد الموضوعات التي اهتمت بها الدراسات الايكولوجيا كالآتي :

1 ـ عناصر مكونات النسق الايكولوجي بموضوع الدراسة ، والمقصود هنا هو بالطبع المكونات الفيزيقية مثل الهواء والماء (ومثل هذا ينطبق على الانساق الاخرى كلها كالكائن العضوي الحي والنسق الشمسي أو نسق الكواكب السيارة وغيرها) .

2 ـ البناء او الهيكل المادي المورفولوجي ، المقصود به . دراسة تنظيم الاجزاء المختلفة بما في ذلك التنظيمات الاجتماعية .

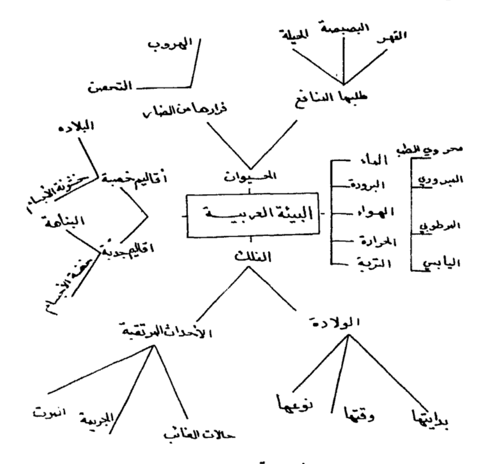
3 ـ الوظائف والعمليات ، والمقصود بذلك فسيولوجيا النسق بما في ذلك العمليات التي تتحكم في سير وسلوك وتصرفات كل الانساق الحية بصرف النظر عن مستوى التنظيم الذي يسود في كل نسق من هذه الانساق .

4 ـ التوزيع في الزمان وما يرتبط بذلك من تغيرات تطرأ على النسق خلال الزمن •

5 ـ التوزيع في المكان ، والمقصود بذلك انتشار الانسان او الحيوان او النبات في مختلف المناطق واسباب ذلك التوزيع •

6 ـ العلاقة بالبيئة ، والمقصود بذلك دراسة التأثيرات المتبادلة بين البيئة ومكوناتها من الكائنات المختلفة •

7 ـ مشكلات التصنيف ، ويشمل ذلك تصنيف النباتات والحيوانات بل والناس ايضا داخل النسق الايكولوجيا تبعا للخصائص الذاتية لكل فئة من هذه الفئات (13) •



شكل رقم « 5 »
يوضح البناء الايكولوجي العربي وأثره على طبع وسلوك وذكاء وتوقع الفهد العربي

نأتي الآن الى عرض البناء الايكولوجي العربي الذي صورة الكتّاب الاجتماعيون العرب ـ انظر شكل رقم ـ5ـ

تميزت كتابات العرب الايكولوجية بابراز ستة عناصر في تفسير تحرك وتفكير الانسان العربي، موضحين انفتاح نفسهوذاته للتأليف والتكييف لهذه الركائز الطبيعية • ويثبت ذلك ابن خلدون فيقول « فان النفس اذا الفت شيئا صار من جبلتها وطبيعتها لانها كثيرة التلون ، فاذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدرج والرياضة فقد حصل ذلك عادة طبيعية لها (14) •

وهذا يعني ان النفس البشرية ، ليست جامدة او متصلبة او مغلقة ، بل مفتوحة وديناميه ومتفاعلة مع مؤثراتها ومتكيفة حسب حاجاتها لما يحيط بها •

اما اخوان الصفا (الذين عاشوا في منتصف القرن العاشر الميلادي) فقد حددوا اخلاق الناس وطبائعهم باربعة عوامل هي ما يلي :

1 ـ اختلاط اجسادهم ومزاج اخلاطها •

2 ـ تربة بلدانهم واختلاف اهويتها •

3 ـ نشوئهم على ديانة ابائهم ومعلميهم واساتذتهم ومن يربيهم ويؤدبهم •

4 ـ موجبات احكام النجوم في اصول مواليدهم ، ومساقط نطفهم •

ويوضح اخوان الصفا ذلك ويقولون ان محروري الطباع من الناس وخاصة مزاج القلب يكونون على الامر الاكثر شجعان القلوب ، اسخياء النفوس ، متهورين في بعض الامور ، قليلي الثبات والتأني في الامور ، مستعجلي الحركة ، شديدي الغضب ، سريعي المراجعة ، قليلي الحقد ، اذكياء النفوس ، حادي الخواطر ، جيدي التصور ، والمبرودين في الامر الاكثر يكونون بليدي الذهن غليظي الطباع ، ثقيلي الارواح غير نضيجي الاخلاق ، والمرطوبين يكونون في اكثر الامر ذوي الطباع البليدة وقلة ثبات في الامور ، ليني الجانب سمحاء النفوس ، طيبي الاخلاق ، سهلي القبول ، سريعي النسيان مع كثرة تهور في الامور الطبيعية ، واليابسي المزاج يكونون في اكثر الامور

صابرين في الاعمال ، ثابتي الرأي ، عســـيري القبول ، يغلب عليهم الصبر والحقد والذل والامساك والحفظ (15) •

ويربط اخوان الصفا الهواء والاتربة بالصفات الشخصية للفرد فيقولون « ان ترب البلاد والمدن والقوى مختلفة ، واهويتها تتغير من جهات عديدة ، وهناك انواع عديدة من الارض والتربة ، وكلها تؤدي الى اختلاف امزجة الاختلاط ، واختلاف امزجة الاختلاط يؤدي الى اختلاف اخلاق اهلها وطباعهم والوانهم ولغتهم وعاداتهم وآرائهم ومذاهبهم واعمالهم وصنائعهم وتدابيرهم وسياساتهم ، لا يشبه بعضها بعضا ، بل تنفرد كل امة منها بأشياء من هذه التي تقدم ذكرها لا يشاركها فيها غيرها •

مثال ذلك ان الذين يولدون في البلاد الحارة ويتربون هناك وينشأون على ذلك الهواء ، فان الغالب على باطن امزجة ابدانهم البرودة ، وهكذا ايضا الذين يولدون في البلدان الباردة ، ويتربون هناك ، وينشأون على ذلك الهواء يكون الغالب على باطن الامزجة ابدانهم الحرارة ، لأن الحرارة والبرودة هما ضدان لا يجتمعان في حالة واحدة في موضع واحد ، ولكن اذا ظهر احدهما استبطن الآخر واستحسن ليكون موجودين في داخل الاوقات ، اذ كانت المكونات لا وجود لها ولا قوام الا بها (16) •

ويضيف ابن خلدون الى ذلك ويقول « ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحار واستولى الحر على امزجتهم ، وفي اصـــل تكوينهم ، كان في ارواحهم من الحرارة على نسبة ابدانهم واقليمهم ، فتكون ارواحهم بالقياس اشد حرا فتكون اكثر تفشيا ، فتكون اسرع فرحا وسرورا واكثر انبساطا ، ويجيء الطيش على أثر هذه ، وكذلك يلحق بهم قليلا اهل البلاد البحرية ، لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من اضواء بسيط البحر واشعته ، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح أو الخفة موجودة اكثر في بلاد التلول والجبال الباردة وقد نجد يسيرا في ذلك في اهل الجزيرية (17) •

ويعرض الجاحظ صورة مشابهة لذلك ويقول : « ولا تنكر ان يفسد الهواء ناحية من النواحي فيفســـد ماؤهم وتفسد تربتهم . فيعمل ذلك في طباعهم على الايام ، كما عمل ذلك في طباع الزنج ، وطباع الصقالبة . وطباع بلاد ياجوج وماجوج . وقد رأينا العرب وكانوا اعرابا حين نزلوا خراسان . كيف انسلخوا من جميع تلك المعاني (18) .

اما اهمية الحيوان عند العرب فقد اوضحها الجاحظ لما كان هذا العنصر الايكولوجيا مهما في حياة العرب في المواصلات والاتصالات . ومصدر رئيس في الطاقة الغذائية والكسائية ، واحد مصادر الثروة المالية والاجتماعية . واحد مصادر القوة الحربية في القتال ، واساس الحاجات التعبيرية في حياة المجتمع العربي ، حيث كان الفرد ، يحدد مواقفه من خلال صفات الحيــوان ، كوفاء الكلب ، وهدى القطا وصبر الجمل ، ومكر الثعلب ، وقوة الحمار . وغير ذلك ، وتسمية افراد المجتمع العربي باسماء وصفات الحيوان . مثل غراب وحمامة ويمامة وشاهين وعقاب وقطاة وحجل ، وتنظيم بعض اوقات مناشطهم الاجتماعية حسب فعاليـــة الحيـــوان . فقد كان الديك يمثـــل الاسطرلاب في حياة المجتمع العربي ، وتشبيه العلائق الحيوانية بالانسانية . فقد شبه العرب علاقة الزوج بالزوجة وظاهرة السحاق واللواط والانحرافات الجنسية بينهم بعلاقة الحمام الجنسية (19) .

أما اخوان الصفا ، فقد شبهوا الطبيعة الانسانية بالطبيعة الحيوانية . فقالوا : « اعلم يا أخي بان الحيوانات انواع كثيرة ولكل نوع منها خاصية دون غيره ، والانسان يشاركها كلها في خواصها ، ولكن لها خاصيتين تعمانها كلها ، وهما طلبها المنــافع وفرارها من الضــار . ولكل منها ما يطلب المنافع بالقهر والغلبة كالسباع ، ومنها ما يطلب المنافع بالبصبصة كالكلب والسنور . ومنها ما يطلبها بالحيلة كالعنكبوت ، وكذلك يوجد في الانسان . وذلك ان الملوك والسلاطين يطلبون المنافع بالغلبة ، والمكدون بالسؤال والتوضع .

والصناع والتجار بالحيلة والرفق ، وكلها تهرب من المضار والعدو ، ولكن بعضها يدفع العدو عن نفسه بالقتال والقهر والغلبة كالسباع ، وبعضها بالفرار كالارانب والظباء ، وبعضها يدفع بالسلاح والجواشن كالقنفد والسلحفاة وبعضها بالتحصن في الارض كالفار والهوام والحيات • وهذه كلها توجد في الانسان • وذلك انه يدفع عن نفسه العدو بالقهر والغلبة فان خاف على نفسه لبس السلاح ، وان لم يطقه نفر منه فان لم يقدر على الفرار تحصن بالحصون وربما يدفع الانسان عدوه بالحيلة (20) •

اما الغذاء ، فقد كتب عنه ابن خلدون الذي ربط نوع الاغذية بطباع الافراد واجسامهم والوانها ، حيث قال : « كثرة الاغذية وكثرة الاخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد اقطارها في غير نسبة ، ويتبع ذلك انكساف الالوان وقبح الاشكال من كثرة اللحم ، وتغطي الرطوبات على الاذهان والافكار بما يصعد الى الدماغ من ابخرتها الرديئة ، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة » (21) فأقل الاقاليم الخصبة العيش يتصف اهلها غالبا بالبلادة في اذهانهم والخشونة في اجسامهم والمتقشفين في عيشهم يتصفون بذكاء العقول وخفة الاجسام (22) •

اما الفلك ، فقد اوضحه ، اخوان الصفا ، حيث استخدموه في تفسير الجريمة ونوعها ، ومعرفة حالة الغائب ، واسباب موته ، ومعرفة نوع الحمل (ذكر او انثى) ووقت الولادة ليلا ام نهارا ، ووقت بدء تكوين الجنين ، ومراحل تكوينه وتطوره الشهري داخل رحم الام ، وربط ذلك بالكواكب السيارة (زحل ، المشترى ، المريخ زهرة وعطارد) وحددوا مكث الانسان في الرحم من يوم مسقط النطفة الى يوم خروج الجنين ـ يوم الولادة ـ ثمانية اشهر 240 يوما الذي هو المكث الطبيعي • واما الذي يزيد على هذا المقدار وينقص عنه فلعله واسباب يطول شرحها (23) •

نلاحظ مما تقدم ، ان الغذاء يؤثر على درجة ذكاء الانسان وحجم جسمه . ويؤثر الهواء والماء على طباع ومزاج الانسان وتشبيه الانماط السلوكية الفردية بالحيوانية ، والتنبؤ عن الاحداث المرتقبة ، والولادة بنوعها ووقتها وبدايتها ، عن طريق استخدام الفلك ، وجميع هذه المكونات الست . توضح البيئة الايكولوجية العربية التي كان يعيش ضمنها الفرد العربي في الماضي مما دفع كتابهم الى استخدام هذه المكونات لتفسير طبيعة الفرد وسلوكه وذكائه . وهذا ربطا علميا بحت لأن فيه علماء الاجتماع المعاصرين وهو ربط الوحدات الكبيرة او البعيدة المدى (ماكرو) البنـاء الايكولوجي بالوحدات الصغيرة او القريبة المدى (مايكره) السلوك والذكاء ، امثال روبرت مرتن ويلي لوك وبيتربلاو .

4 ـ التدرج الاجتماعي في المجتمع العربي

لا يخلو المجتمع الانساني من وجود ظاهرة التدرج الاجتماعي . مهما كان نوع ذلك المجتمع ، ومرحلة تطوره ، او نظامه السياسي . او موقعه الجغرافي ، واطاره الحضاري انما الشيء الذي تختلف حوله المجتمعات ، هو نوع الاقيسة الاجتماعية المستخدمة في تحديد مراتب التدرج . فبعضها يستخدم ، اقيسة اجتماعية ، كالموقع والنفوذ الاجتماعي ، وطريقة العيش ، والآخر ، أقيسـه اقتصــادية ، كالدخل والثروة والملكية (امتلاك قوى الانتاج) ، والآخر اقيسه سياسية ، كالانتماء السياسي او الوعي الطبقي ، أو اقيسه علمية ، كالمعرفة العلمية والثقافية ، والاخرى عنصرية ، كلون البشرة ، او اقيســــة قومية او الاقليمية ، ودينية ، كالطوائف الدينية ، وما شابه ، جميع هذه الاقيسة تخضع الى نوع وطبيعة النظام السياسي والاقتصادي السائد في ذلك المجتمع . فمثلا ، يستخدم المجتمع الامريكي ، الاقيسة الرأسمالية كالدخل والثروة وامتلاك وسائل الانتاج في تحديد مراتب التدرج ، واستخدام العالم الالماني ماكس فيبر (1864-1920) طريقة

العيش والنفوذ والمركز الاجتماعي في تحديد مراتب السلم الاجتماعي ، واستخدمت كل من كنث كامير وماريا كومارفسكي دور الرجل والمرأة في المجتمع في تحديد مراتب السلم الاجتماعي ، واستخدم كونزمير - صاحب كتاب المخضلة الامريكية - مقياس التميز العنصري في تحديد المراتب الاجتماعية في المجتمع الامريكي بينما استخدم لويد ورنر ، الدخل والمهنة والانتماء السياسي ونوع الرس والاقلية القومية والمنطقة السكنية في تحديد التدرج الاجتماعي في المجتمع الامريكي في منتصف هذا القرن وهكذا ، العديد من الدراسات توضح تباين الاقيسة المستخدمة في تحديد فئات المجتمع ودرجة موقعها على السلم الاجتماعي •

وما يلفت انتباهنا في هذا المقام ، هو عدم التفات بعض رواد علم الاجتماع الغربيين الى تحديد مواقع فئات مجتمعاتهم ، مثل العالمين الفرنسيين اوكست كونت واميل دوكهايم ، والعالم البريطاني هربرت سبنسر ، والعالم الايطالي فلفريد وباريتو •

اما الكتاب الاجتماعيون العرب السلفيين ، فقد اوضحوا وجود ظاهرة التدرج الاجتماعي في مجتمعهم ، ووصفوا فئات المجتمع ووظائفهم ونوعهم ، انما اختلفوا عما ذكرناه انفا حول ما استخدمه الكتاب الغربيون من اقيسة في تحديد مواقع الفئات الاجتماعية •

فقد استخدم كل من الجاحظ وابن المقفع ، مقياس الموقع الاجتماعي ، اساسا لتصنيف المجتمع العربي الى مجموعتين كبيرتين ، هما العامة والخاصة ، أما العناصر المكونة للموقع الاجتماعي : فهي المركز الوظيفي ، والسلطة والنفوذ والمعرفة العلمية والدينية ، التي بدورها تكون اعتبارا وصيتا معينا لصاحبها •

تضم الخاصة اصحاب الخليفة وذوي قرباه ، ورجالات الدولة البارزين ، الوزراء ، الكتاب ، القواد ، الاشراف ، القضاة ، الشهود ، اهل الفن

الموهوبين العلماء ، واهل الادب ، الذين كانوا يتمتعون بمركز وظيفي عال داخل البناء الاجتماعي ، ولهم معرفة دينية وعلمية عالية . مما منحهم ذلك . نفوذا وسلطانا اجتماعيا عاليا ، وبالتالي حصولهم على اعتبار وصيت اجتماعي عال .

اما العامة ، فتضم السواد الاعظم من اهل المهن والصنائع والتجار والخدم والفلاحين والجند واللصوص والعيارون والشطار (24) . تقع هذه الفئات الاجتماعية ، في اسفل السلم الاجتماعي ، بسبب قلة معرفتهم العلمية والدينية ، وضعف وظيفتهم الاجتماعية داخل البناء الاجتماعي العربي . الذي كان يركز على المعطيات العلمية والدينية والفنية والادبية للمجتمع العام في اذكاء واغناء الفكر العربي والانساني . اما معطياتهم الاخرى . فقد كانت حاجية وكمالية للمجتمع ، لم يقم لها وزنا كبيرا . انظر شكل رقم ـ6ـ الذي يوضح المحددات الاساسية للمواقع الاجتماعية في المجتمع العربي .

المركز الوظيفي السلطة والجاه المعرفة العلمية والدينية	← الموقع الاجتماعي ← الاعتبار الاجتماعي ← وحدات السلم الاجتماعي

شكل رقم ـ6ـ

ولا يغرب عن بالنا ، استخدام ابن خلدون (المعرفة العلمية) منهجا لتصنيف المجتمع العربي الى العامة والخاصة . واعتبر ملكة العلم والمعرفة اساسة للتمييز بين العامة التي ملكتها ، والخاصة التي فقدتها 25 . وميز ايضا بين مالكي العلم الى نوعين ، الاول : المبدع الذي يهتدي اليه بفكره

مثل العلوم الحكمية الفلسفية ، وهي التي يمكن ان يقف عليها الانسان بطبيعة فكره ، ويهتدي بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها وانحاء براهينها ووجوه تعليمها ، حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو انسان ذو فكر ، والنوع الثاني ، نقلي يأخذه عمن وضعه ، والمستنده الى الخبر عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها للعقل ، الا في الحاق الفروع من مسائلها بالاصول ، لان الجزئيات الحادثة المتعاقبة ، لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج الى الالحاق بوجه قياسي الا ان هذا القياس يتفرع عن الخبر ، بثبوت الحكم في الاصل ، فهو نقلي ومع هذا القياس الى النقل لتفرعه عنه • واصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات ، من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله (26) •

ويتعين علينا هنا ، ان نورد تصنيف اخوان الصفا ، للفئات الاجتماعية ، من خلال استخدامهم مقياس المعرفة الدينية واحكام الناموس وحدوده ، حسب التسلسل الآتي :

1 ـ تنزيل احكام الناموس وكتبه ، وحفاظ الفاظه على رسومها ، ومعلموها لمن بعدهم من ذراريهم •

2 ـ رواة اخباره ، وناقلو احاديثه ، وحافظو سره ومؤدوها الى من بعدهم •

3 ـ فقهاء احكام الناموس ، وعلماء سننه ، وحفاظ حدوده •

4 ـ المفسرون لالفاظ التنزيل الظاهرة ، واقاويله المروية ، والمعبرون عن وجوه معاينة المختلفة ، لمن قصر مهمة عنها ، وقلت معرفته بها •

5 ـ انصاره المجاهدون ، وغزاة اعدائه •

6 ـ خلفاء صاحب الناموس في امته ، ورؤساء الجماعات ، والحارسون شريعته على امته بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر •

7 ـ الزهداء والعباد في المساجد والرهبان والقوام في الهياكل . والخطباء على المنابر الواعظون لناس المحذرون لهم من ترك استعمال احكام الناموس •

8 ـ علماء تأويل تنزيله ، والراسخون في العلوم الالهية والمعارف الربانية العارفون خفيات اسرار الناموس (27) •

وتتقدم خطوة اخرى ، في تحديد الفئات الاجتماعية عند الكتاب العرب السلفيين ، في استخدام المعرفة العلمية في ذلك . فنجد القاضي ابي القاسم صاعد بن احمد الاندلسي (الذي عاش في القرن الحادي عشر ميلادي) قسّم المجتمعات الانسانية الى صنفين الاول ، المجتمعات المعتنية بالعلوم ، مثل المجتمع الهندي ، والفارسي ، والكلداني . والعبراني ، واليوناني ، والرومي ، والمصري ، والعربي ، والصنف الثاني ، المجتمعات التي لم تعتني بالعلوم ، مثل ، المجتمع الصيني ، ويأجوج ومأجوج ، والترك ، وبرطاس ، والبربر ، والخزر ، وجيلان ، وكشك ، والصقالبة ، والروس ، والرجان ،والبرابر ، وأصناف السودان في الحبشة . والزنج ، والنوبة ، وغيرهم (28) •

من هذه النصوص ، نلاحظ ان هذا المقياس (المعرفة العلمية والدينية) الذي استخدمه كل من ابن المقفع ، وابن خلدون . واخوان الصفا ، والصاعد الاندلسي ، انه اتخذ مسارا علميا وروحيا معا ، في تصنيفه لفئات المجتمع ، وتحديد مراتبهم على السلم الاجتماعي ، الذي قسّم المجتمع العربي الى صنفين الاولى الخاصة مالكة للعلوم والمعرفة الدينية . والثانية العامة فاقده لهما • ولم نجد لحد الآن ، مثل هذا المقياس عند علماء الاجتماع الغربيين من الكلاسيكي او المعاصرين ، انما الشيء الذي استخدمه المعاصرون هو التحصيل الدراسي والانجاز العلمي ، لكن لم يعطى لهذا المقياس الاولوية الرئيسية في ترتيب المراتب الاجتماعية ، بل كان احد

الاقيسة وتابع للدخل والثورة ، بينما ابرز الكتاب الاجتماعيون العرب ، اهمية واولية الملكيـة العلميـة والدينيـة في تصـنيف مراتب المجتمع العربي والانساني .

زد على ذلك ان الصاعد الاندلسي استخدم المقياس المعرفي في تصنيف شامل عام للمجتمع الانساني ، وهذا مفقود من كتابات وادبيات علم الاجتماع الطبقي ، وحتى كارل ماركس الذي اسـتخدم مقياس العلائق الانتاجية وقوى الانتاج ، كأساس في تحديد الطبقات الاجتماعية الى مالكة لوسائل الانتـاج والاخـرى فاقده لها ، فان مثـل هذه النظرة نجـدها تنطبق على المجتمعات الصناعية الرأسمالية ولا نستطيع ان نجدها في المجتمعات القيمية او الزراعية او الاشتراكية .

وثمة مقياس آخر ساعدنا على معرفة التدرج الاجتماعي في المجتمع العربي هو مقياس المهنة الذي استخدمه كل من الجاحظ وابن خلدون ؛ حيث قسّم الجاحظ الفئات الاجتماعية الى الاطباء والمعلمين والبحريين والمترجمين والكتاب والمتكلمين والمفسـرين اما ابن خلدون ، فقد ميز بين نوعين من المهن هي ما هو مفيد للمجتمع العـام والقياس الآخـر ، ما هو شريف بالموضوع .

فما هو ضروري للمجتمع العام ، الفـلاحة ، والبناء ، والخياطة ، والتجارة ، والحياكة ، والمهن الشريفة بالموضوع ، كالتـوليد ، والكتابـة ، والوراقة ، والغناء ، والطب ، فاما التوليد فانها ضرورية في العمران وعامة البلوى اذ بها تحصل حياة المولود ويتم غالبا ، وموضوعها مع ذلك المولودون وامهاتهم . واما الطب فهو حفظ الصحة للانسان ودفع المرض عنه ، ويتفرع عن علم الطبيعة وموضوعه مع ذلك بدن الانسان ، واما الكتابة وما يتبعها من الوراقة ، فهي حافظـة على الانسـان حاجتـه ومقيدة لها عن النسيـان ، ومبلغه خبائر النفس الى البعيد الغائب ، ومخلدة نتائج الافكار والعلوم

في الصحف ، ورافعة رتب الوجود للمعاني ، واما الغناء فهو نسب الاصوات ومظهر مجالها للاسماع وكل هذه الصنائع الثلاث محفزة لمخالطة الملوك الاعاظم في خلواتهم ومجالس انسهم فلها بذلك شرف ليس لغيرها (29) .

نستنتج من ذلك ان مقياس المهنة ـ عند ابن خلدون ـ لم يرتب اعتباطا ، بل اتخذ مسارين ، الاول ، مدى معطياته الحاجية والكمالية للافراد ، او مدى درجته في اشباع الحاجات الضرورية للانسان . والمسار الثاني ، مدى مساهمته في اغناء واثراء علوم ومعرفة للانسان . وهذا التصنيف ، نجده مرتبطا جدا بالتصنيف الاول الذي قدمه لنا ابن خلدون في تصنيفه المجتمع العربي الى العامة والخاصة ، ومن هذه الحقائق ، نقول : بان الاجتماعيين العرب ، أعطوا اهمية كبيرة لدرجة الاسهامات الفكرية والعلمية في تصنيف الناس الى مراتب وفئات . ومعنى ذلك ، ان العلم والمعرفة كانتا عندهم تمثل المقام الاول قبل المادة والثروة والمال . والمواقع الاجتماعية للافراد واعتباراتهم الاجتماعية ، مبنية على المعرفة العلمية والفكرية وهذا يعكس تأثير الحياة الاجتماعية لتلك الفترة الزمنية بالعلوم والمعرفة ، اكثر من بقية الاقيسة الاخرى .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المقام ، هو ان الاجتماعيين العرب لم يستخدموا التفرقة الدينية بين المسلمين والنصارى واليهود آنذاك بل استخدموا معرفة احكام الناموس وحدوده المتعلقة بالرب والتعاليم الدينية الروحية ، اساسا لتصنيف المراتب الاجتماعية ، بغض النظر عن دينه ، وهذا لم نجده عند جميع الكتّاب او العلماء الغربيين من المعاصرين او الكلاسيكيين بل استخدموا الدين وطوائفه اساسا للتميز بين الناس ووضعهم على السلم الاجتماعي ، وهذا يمثل تحزبا ضيقا ، واقيسة غير موضوعية بل ذاتية ومتحيزة لطائفة دينية دون غيرها ، وهذا يتنافى مع ربط القواعد الموضوعية العلمية بينما نجد الاجتماعيين العرب السلفيين لم يكونوا واضعين أوطائفين أومتحزبين،

بل كانوا اقرب للموضوعية العلميــة ، وتجلت هذه الموضوعيــة في تصنيف اخوان الصفا للمراتب الاجتماعية ، الذي سماهم ابن خلدون بالنتالة •

5 ـ نسيج العلائق الاجتماعية :

اوضــحنا في بداية هذه الدراســـة ، ارتكاز المجتمع العربي ، على الارتباطات الرحمية والنسبية والقرابية ، التي ترفض الارتباطات النفسية والمادية ، والمؤقتة والطارئــة وترحب بالعلاقة الصـــداقة الحميمة والوفيــة والقيمة • وهذا يعني ، وجود منوالين لغزل النسيج العلائقي في المجتمع . هما الرحمي والصداقي ، فالاول يعني ارتباط العوائل او البيوتات بنسب واحد عن طريق الزواج الدخلـي والمصـــاهرة ، والثاني يعني ، الارتبـــاط الاجتماعي المبني على الوفاء والثقة المتبـادلة والتضـحية وليس التفـــاعل الاجتماعي الطاريء او المصلحي او الذاتي الاناني وهذين المنوالين يوضحان قيام المجتمع على ركيزتين قيمتين ليستا ماديتين •

ولتـوضيح ذلك نذكر قــول ابن خلدون بهذا الصـــدد ، حيث ذكر « النسب امر وهمي لا حقيقة له ، ونفعه انما هو الوصلة والالتحام » (30) ان صلة الرحم امر طبيعي في البشر الا في الاقل • ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وذوي الارحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة • فان القريب يجد في نفسه غضاضة في ظلم قريبه او العداء عليه ، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطف والمهالك : نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا • اذ كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة ، فاستدعى ذلك بمجردها ووضوحهــا • واذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبة بالامر المشهور منه ، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه » (31) ان بعضا من اهل الانساب

يسقط الى اهل نسب آخر بقرابة اليهم او حلف او ولاء او لفرار من قومه بجناية اصابها ، فيدعى بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الاحوال « ان كل حي او بطن من القبائل وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم ايضا عصبيات اخرى لانساب خاصة هي اشد التحاما من النسب العام لهم ، مثل عشير واحد او اهل بيت واحد ، اخوة بني اب واحد لا مثـــل بني العم الاقربين أو الابعدين فهؤلاء اقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصـــائب في النســـب العام (33) •

ان ما اوضحه ابن خلدون في هذا المقام هو الارتبـاط الرحمي بين ابناء الاعمام ، المرتبط بعلاقة اهل البيت الواحد ، التي بدورها مرتبطة ببقية البيوتات ضمن العشيرة الواحدة ، المرتبطة مع جميع العشائر الاخرى داخل القبيلة الواحدة ، المرتبطة ببطن واحد من بطون القبائل ، هذا الارتباط المتداخل والمتسلسل يوضح وجها واحدا من نسيج العلائق القرابية عند العرب الذي يمثل العمود الفقري لبنائه الاجتماعي •

ننتقل الى المنوال الآخر ، وهو الصداقة ، يرى الحراني في الناس : « من هو كالغداء الذي يمسك رمقك ولابد لك منه على كل حال ؛ لانه قوام حياتك ، وزينة دهرك ، ومنهم من هو كالدواء يحتاج اليه في الحين بعد حين على مقدار محدود ، ومنهم من هو كالسم الذي لا ينبغي ان تقربه فانه سبب هلكتك » (34) ويرى التوحيدي « ان الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده ولا يستوي له ان يأوى الى المقابر ، ولابد له من أسباب بها يحيى ، وباعمالها يعيش ، فبالضرورة ما يلزمه ان يعاشر الناس ، ثم بالضرورة ما ييسر له هذه المعايشـــة ، فبعضهم صديقــا ، وبعضهـــم عدوا ، وبعضـــهم منافقا ، وبعضهم ضارا (35) •

ولما كانت لمكانة الصديقة اهمية عالية في المجتمع العربي ، قدم لنا التوحيدي مقياســا لها وهي ما يلي : الوفاء وحفظ الذمام ، واخلاص المودة ، ورعاية الغيب ، وتوقر الشهادة ، ورفض الموجدة ، وكظم الغيض ، واستعمال الحلم ، ومجانبة الخلاف ، واحتمال الكل ، وبذل المعونة ، وحمل المؤونة وطلاقة الوجه ، ولطف اللسان ، وحسن الاستثابه والثبات على الثقة والصبر على الضراء ، والمشاركة في البأساء (36) •

من خلال هذه النصوص ، نرى ان علاقة الصداقة تتحدد من قبل المواقف الاجتماعية وليســت المادية ، مما تخلق قواعد عامة منظمة لهذا النوع من الارتباطات ، وعلى هذا الاساس تكون خلقية وليست نفعية ، اجتماعية وليست فردية ، عميقة وليست سطحية ، مستديمة وليست مؤقته او طارئة رابطة وليست نافرة •

لكن على الرغم من ذلك ، فالتوحيدي وجد تأثر علاقة الصــداقة بالمهنة ، فكلما درت المهنة مالا كبيرا على صاحبها ، صغرت دائرة اصدقائه واصبحت علاقته بهم سطحية وتفعية وغير مأمونة ، وهذا يشير ، الى ان المادة تفسد العلائق القيمية لتنافرها وعدم انسجامها بعضها لبعض ، يقـول التوحيدي :

واَمــا الـشـنــاء واَصـحــاب الـضـياع ، فليســوا من هذا الحـــديث في عير ولا نفير.

واما التجار فكسب الدوانيق سد بينهم وبين كل مروءة ، وحاجز لهم عن كل ما يتعلق بالفتوة •

واما اصحاب الدين والــورع فعلى قلتهم فربما خلصت لهم الصداقـــة

لبنائهم اياها على التقوى ، وتأسيسها على احكام الحرج وطلب سلامة العقبى •

واما الكتاب واهل العلم فانهم اذا خلوا من التنافس والتحاسد ، والتماري ، والتماحك فربما صحت لهم الصداقة ، وظهر منهم الوفاء . وذلك قليل ، فهذا القليل من الاصل القليل • واما اصحاب المذاب والتطفيف فانهم رجرجة بين الناس ، لا محاسن لهم فتذكر ، ولا مخازي فتنشر (37) •

هذه الصورة العلائقية التي قدمها التوحيدي ، تنطبق على المجتمع القيمي العربي ، والمجتمع المادي الغربي • ففي المجتمع العربي ، الذي يقيم وزنا للعلائق الرحمية والصداقة العميقة الوفية ، تكون بمثابة الغذاء الروحي ،وفي بعض الاحيان ، الدواء العلاجي للفرد القيمي ، وهذه حاجة اجتماعية اساسية يحتاجها الجنس البشري ، لانه كما قيل مدني بالطبع ، فهو يحتاج الى صديق حميم لينمي اجتماعيته ومدنيته ، وعدم توحشه بينما لا نجد ذلك في المجتمعات الصناعية والرأسمالية ، بسبب سيادة القيم المادية على الروحية ، وتحرك افراده نحو اهداف ذاتية ومصلحية ، وتفاعلهم واتصالهم يكون بشكل غير مباشر عبر القنوات السلكية واللاسلكية . وتباعدهم جغرافيا وعلائقيا ، بسبب متطلبات العمل ، واتصالهم مع المراكز الوظيفية بدلا من الشخصية ، جميع هذه العوامل ، تعمل على تفرده وانعزاله عن عائلته واقاربه ، وعدم شعوره بالمعية او النحن ، بل الانا الذاتية ، واذا حصلت هناك علائق اجتماعية مع الآخرين ، فتكون سطحية وبسيطة ، وآنية ، وذات نفع متبادل ، وخالية من العاطفة والوجدان ، مما تخلق عنده هذه التراكمات ، عدم الشعور بالطمأنينة والقلق وعدم النضج العاطفي ، واحتياجه للتفاعل الاجتماعي المباشر وجها لوجه ، والاحاطة بالرعاية والعلائق الاجتماعية الدافئة •

جميع هذه الظواهر جذبت اهتمام علماء الاجتماع الغربيين لدراستها والتعرف عليها ، الذي افرزها غيـاب العلائق الحميمـة ، وسيـادة العلائق الثانويـة (عـلى حد تعبير جـارلس كـولي) ومن هذه الدراسـات ، دراسة العالم جورج زمل (للغريب) في المجتمع الالماني الصناعي ، وارفنك كوفمان وورن دنهام اللذان درسا اثر العلائق الحضرية في المدن الكبيرة على معدل الامراض العصبية والعقلية ، وروبرت مرتن الذي درس تأثير البناء الاجتماعـي على انحراف الاحداث ، ووليم اسحاق تـوماس وزنيانسـكي في دراستهما لسوء تنظيم الاسرة العصرية ، وبيكر في دراسته لتأثيرات العلائق الاجتماعية الاولية على سلوك المنحرف ، ودراسة فالد وبونس لعلائق الجيرة في المنـاطق الحضرية للمدن الافريقية ، ومقياس مورينو 1934 للعلائق الوجدانية المتعاطفة والمتصارعة وعملية التفاعل الاجتماعي واثرها على اقامة العلائق الصداقيـة ، لذي سـماه بالقياس (السـوسيومتري) وغيرها (38) من الدراسات التي توضح المشاكل الاجتماعية والنفسية ، التي تخلقها العلائق الاجتماعية الرسمية والنفعية والمؤثرات المادية .

بينما اتصفت الحياة الاجتماعية العربية بالعلائق الرحمية التي تقدم معطيات ايجابية وعلاجية وتفسية واجتماعية في آن واحد ، فالفرد العربي لا يشعر بالغربة او التفرد او الانعزال الاجتماعي ، طالما عاش ضمن النسيج العلائقي القيمي المترابط ، فهذا اسـاس وظيفة لعلائق الاجتماعية ، التي تبحث عنها المجتمعات الصناعية والرأسمالية ، لتوفيرها للافراد الذين فقدوها بسبب سيادة التكنولوجي والمادة على علائقه الاجتماعية .

واذا رجعنا الى الطرق الشعبيـة في المجتمـع العربي ، نجدها تتغنى وتتغزل بالعلائق الحميمة والدافئة والاخلاص والوفاء والتضحية ، وفقدانها يؤدي الى الترنم بالحزن والكآبة والمعاناة والهجران والخذلان .

6 ـ المنهجية الموضوعية عند العرب :

تميزت المنهجية عند الكتاب الاجتماعيين العرب . بالموضوعية العلمية الاكاديمية . وقد يستغرب القاريء عندما نذكر عبارة اكاديمية على كتّاب عاشوا بين القرن الثامن والرابع عشر ميلادي . لم يعيشوا في اجواء جامعية اكادمية . والسبب في قولنا هذا ، هو انهم بدأوا يكتبون للفكر الانساني بشكل عام ، والعربي بشكل خاص . بأقلام حرة غير مسيرة لو مسخرة . مدفوعين بالدافع العلمي الحر ، عاكسين العقلية الموضوعية المحايدة من خلال تنحية كل مؤثر خارجي او داخلي على اقلامهم وطريقة تفكيرهم على نقيض ذلك ، نجد بعض الكتّاب الغربيين ، استؤجرت اقلامهم وسخرت افكارهم للسيطرة الاستعمارية الاستغلالية ، واذلال الانسانية ، وخاصة المجتمعات الضعيفة اقتصاديا واجتماعيا وفكريا ، فقد كان عدد من الكتاب الاجتماعيين والانثربولوجيين يشتغلون لصالح مكتب ادارة شؤون المستعمرات البريطانية ابان القرن التاسع عشر ، عندما كانت بريطانيا ذات سلطة ونفوذ سياسي وعسكري ، وعدم ظهور العلوم الاجتماعية داخل الحرم الجامعي ، وحاجة الحكومة البريطانية الى دراسة المجتمعات المستعمرة اجتماعيا وحضاريا لتسهيل عملية السيطرة البريطانية عسكريا واداريا ، في الهند والسودان وروديسيا وجنوب نايجريا والشرق الادنى والاقصى وشرق افريقيا وجنوبها ، امثال شايبرا ، سيلكمان ، ايفانس برجرد (39) ، فورد ، ريد ، جوردون ، براون ، هلدا بيبر (40) ومعهدردوس مفنكستون ، الذي تأسس عام 1938 للدراسات البريطانية الافريقية (41) . ومعهد الدراسات الاجتماعية الاستعمارية ، الذي تأسيس بعد الحرب العالمية الاولى ، وكان من بين الهيئة المؤسسة اقطاب العلوم الاجتماعية آنذاك ، هما فرث ، واودري جاروس (42). جميع هؤلاء كتبوا حول البناء الاجتماعي وطبيعة النظم الاجتماعية والحضارية للمجتمعات الافريقية والاسيوية وتقديمها الى مكتب ادارة شؤون المستعمرات

البريطانية من اجل تسهيل السيطرة عليها من قبل الحكومة البريطانية ، ولم يكن هدفهم الخدمة العلمية او الموضوعية الأكاديمية ، واكد على ذلك ايفانس برجرد في كتابة الاثروبولوجيا الاجتماعية (43) .

بينما نجد الكتّاب الاجتماعيين العرب السلفين امثال ابن رشد الذي عاش في القرن الحادي عشر ميلادي الذي قال ان من واجبنا اذا نظرنا فيما قاله من تقدمنا من اهل الامم السالفة ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منه موافقا للحقائق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ، وعلينا ان نستعين على ما نحن بسبيله من قبل من تقدمنا في ذلك ، سواء كان هذا التعبير مشاركا لنا في الملة او غير مشارك اذ كانت فيها شروط الصحة (44) .

اما ابن خلدون فقد قال « كثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وائمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا ، لم يعرضوها على اصولها ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة ، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار ، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط (45) .

ومن خلال هذين النصين نجد تأكيد ابن رشد وابن خلدون على الموضوعية في الكتابة والتحليل ، ودراسة ابن حيان والتوحيدي ، والجاحظ ، واخوان الصفا ، وابن خلدون للطبيعة البشرية والمجتمع العربي دون هدف مالي او مصلحي ذاتي حيث اتصفت بالوصف الدقيق ، والتحليل السببي . أي ربط العلة بالمعلول ، ومقارنة الشاهد بالغائب والحاضر بالماضي . منبهين الى الموضوعية والحياد الفكري والاخلاقي في وصف الاحداث وتحليلها .

وحسبنا من حدود اغراض موضوعنا ، ان نطرح السؤال التالي ، هل الافكار التي قدمت في هذه الدراسة ، سلفية تراثية ميتة ، لا علاقة لها بحياة المجتمع العربي الحالية ؟ ام هي افكار نابضة حية مليئة بالحركة والديمومة !

من خلال ما تقدم ، نستطيع القول بان الافكار التي تقدم بها كتاب العرب القدامى ، لم تكن سلفية ، او رموزا متحجرة جامدة ، وملاحظات لظواهر اجتماعية سادت ثم بادت ، انما هي ملاحظات الظواهر لاتزال سائدة في المجتمع العربي ، كالعلاقة القرابية والدموية ، والزواج الداخلي (أي الزواج من الاقارب) واختيار الصديق الوفي ، الاهتمام بالعلائق الحميمة والدافئة داخل الاسرة ، واحترام الكبير في العمر ، ومفاضلة الذكر على الانثى ، وصراع القيم الجديدة مع القديمة ، وتشبيه المواقف الاجتماعية بصفات حيوانية ، وغيرها من الظواهر الاجتماعية التي ترجع جذورها الى الماضي البعيد ، لكن هذا لا يعني انعدام وجود علائق سطحية ونفعية او عدم الاهتمام بالمؤثرات المادية ، والزواج الخارجي ، فهي موجودة ، لكنها غير سائدة وطاغية عليها كافة الشرائح الاجتماعية ، انما موجودة بشكل ضيق .

واستنادا الى المقارنة والحوار والنقاش الذي تضمنته هذه الدراسة ، وجدنا اسهامات الكتابات لاجتماعية عند العرب مثرية وغنية بالعناصر الفكرية الحية ، والتي يمكن الاستناد عليها والاستفادة منها في تخصص علم الاجتماع ، وتدريسها لطلبة هذا التخصص .

ولابد من التنويه في هذا المقام الى اهتمام علماء الانسان والاجتماع الغربيين بدراسة المجتمعات البسيطة في عيشها ، والصغيرة في حجمها سواء من ناحية عدد سكانها او مساحتها الجغرافية ، وتشعب علائقها الاجتماعية ، وبساطة فنونها واقتصادها ، وقلة تخصص وظائفها الاجتماعية اذا ما قورنت بالمجتمعات المتقدمة ، ويضيف عالم الانسان البريطاني ريدفيلد الى ذلك ، عدم وجود تراث مكتوب ، او فنون او علوم او لاهوت منهجي منظم لمعرفة

الطبيعة البشرية في ماضيها او حاضرها ، والمقارنة بينهما ودراسة النظم الاجتماعية كأجزاء متعاونة ومتساندة في النسق الاجتماعي . وتفهم طبيعة المجتمعات البسيطة والفلكورية قبل زوالها (46) .

وقد لاحظنا في دراستنا المتواضعة : ايضاحات الكتاب الاجتماعيين العرب في المجالات التالية :

1 - ابراز الطبيعة البشرية من خلال الحياة العربية بشكل جلي وواضح ، كتبت بأقلام موضوعية وعلمية ، متكاملة الجوانب في الرؤى والتحليل.
2 - عدم وجود تناقض في مكونات الطبيعة البشرية في الماضي والحاضر .
3 - انسلاخ العلائق الحميمة والقرابية : يعني تجريد الفرد من انسانيته ، وخلق مشاكل اجتماعية ونفسية له ؛ مما دفع المجتمع العربي الى التمسك بها والتأكيد عليها .
4 - لم يكن المجتمع العربي بدائيا او مغلقا او عنصريا ، فقد كانت له فنون وعلوم وتخصصات فلسفية وعلمية ، مكتوبة ومدونة : بشكل منهجي منظم . ولم يميزوا بين الاسود والابيض من الاجناس ، او بين المسلم والمسيحي واليهودي ، وهذا ما وجدناه عند الجاحظ والتوحيدي وابن خلدون ، عندما استخدموا المعرفة العلمية اساسا للتميز بين فئات المجتمع ، وهذه قمة الموضوعية العلمية .
5 - عدم زوال القيم الاجتماعية العربية القديمة ، (كالعلائق الرحمية والقرابية او الزواج الداخلي وحترام الكبير ومفاضلة الذكر على الانثى في التربية والتنشئة الاجتماعية والكرم والضيافة وغيرها) .

وارتكانا على هذه النقاط ، نستطيع القول ، اننا لسنا بحاجة الى مقارنة مجتمعنا العربي الحالي بالمجتمعات الاخرى بقدر حاجتنا الى دراسة اصول وجذور مجتمعنا الحالي وربطه بحياته الاجتماعية الماضية ، والتعرف على اصالة ونقاوة علائقه ونظمه الاجتماعية ، وعناصره الحضارية ، لاسيما وان جميع فنونه وعلومه وفكره مكتوبة ومدونة باسلوب منهجي منظم .

الهوامش

1 ـ رسائل الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، الجزء الاول ، مكتبة الخانجي بالقاهرة 1964 ص 345

2 ـ المصدر السابق ، ص 34–35

3 ـ ابن خلدون ، المجلد الاول ، الطبعة الثانية مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ـ بيروت ، 1961 ص 244–245

4 ـ معن خليل عمر ، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر ، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ، 1978 ، ص 32–33

5 – Turner Janathon H, "The Structure of Sociological Theory", the Dorey Press Homewood, III, 1974, P. 106-109.

6 – Coser Lewis A., "The Functions of Conflict" Demerath M.J. and Peterson R.A. (Eds.) System, Change and Conflict, the Press New-York, 1967, P.P. 307-311.

7 ـ ابن المقفع ، الادب الصغير والادب الكبير ، يوسف ابو حلقة ، منشورات مكتب البيان ، بيروت ، 1960 ص 31

8 ـ معن خليل عمر : نقد الفكر الاجتماعي المعاصر ص 60

9 – Emmet Dorothy, "Evaluation social Systems, and Human Needs", Demerath N., and Peterson R.A., (Eds.) System, change, and Conflict, The Free Press, New-York, 1967, P. 423,

10ـ ثلاث رسائل لابن حيان التوحيدي ، ابراهيم الكيلاني المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية 1951 ص 55–61

11- Spencer Herbert, "Society As a System" Marcello Trozzi, (Ed.) Sociology, Randon House, New-York, 1971, P. 79.

12- Sorokin Pitirim "Cousal - Functional and Logico - Meaningful Integration", Demerath N. and Peterson, P. 104.

13- احمد ابو زيد : ازمة البيئة ، مجـــلة عـالم الفكر ، يناير 1977 الكويت صفحة 36

14- ابن خلدون : المجلد الاول ص 156

15- رسائل اخوان الصفا ، المجلد الاول دار بيروت 1957 ص 299

16- المصدر السابق ص 302-303

17- ابن خلدون ، المجلد الاول ص 148-149

18- الجاحظ الحيوان ، الجزء الرابع ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد محمد هارون شركة ومكتبة ومطبعـــــة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ، 1950 ص 70-71

19- الجاحظ ، الحيوان الجزء الثالث ، ص 163-166

20- رسائل اخوان الصفا الجزء الثاني ص 474

21- ابن خلدون المجلد الاول 152

22- المصدر السابق ص 153

23- رسائل اخوان الصفا الجزء الثاني ص 417

24- بدري محمد فهد ، العامة ، مطبعة الارشاد - بغداد 1967 ص 11-13

25- ابن خلدون ، المجلد الاول ص 771

26- المصدر السابق ، ص 779-780

27- رسائل اخوان الصفا ، المجلد الاول ص 322-323

28- القاضي ابي القاسم صاعد بن احمد الاندلس ، طبقات المجتمع مطبعة التقدم بمصر ص 7

29- ابن خلدون ، المجلد الاول ، ص 722-723

30- المصدر السابق ص 226

31- المصدر السابق ص 225

32- المصدر السابق ص 229

33- المصدر السابق ص 230

34- ابن حيان التوحيدي ، رسائل الصداقة والصديق تحقيق ابراهيم الكيلاني دار الفكر بدمشق 1964 ، ص 88

35- المصدر السابق ص 119

36- المصدر السابق ص 117-118

37- المصدر السابق ص 5-6

38- Mayntz R., and et al, "Introduction to Empirical Sociology" Penguin Education, London, 1976, P. 119.

39- Kupen Adam, "Anthropologists and Anthropology, Penguin Education, London, 1975, P. 128.

40- Ibid, P. 131.

41- Ibid, P. 137.

42- Ibid, P. 135.

43- ايفانس برجرد الانتروبولوجيا الاجتماعية ترجمة احمد ابو زيد المعارف بالاسكندرية 1958 ص 162-163

44- توفيق الطويل : خصائص التفكير العلمي مجلة عالم الفكر العدد الرابع 1973 ص 181

45- ابن خلدون المجلد الاول ص 13

46- ايفانس برجرد الانتروبولوجيا الاجتماعية ص 24-25

ب ـ نموذج من علم الاجتماع الادبي فى العصر العباسى

يهتم علم الاجتماع الادبي بالانتاج الفكري المتعلق بالسلوك والنشاط الجمعي الذي يقوم به افراد المجتمع وخاصة المتصـــل بحياتهم الاجتماعية وطريقة عيشهم وكيفية تغييرها ، مســـتخدما تعبير وتصـــوير الادباء لهذه الانشطة كمحور أساسي للتحليل والنقد الموضوعي والبرهنة العلمية من اجل الوصول الى تصوير نماذج من الحياة الاجتماعية .

والادب في مثل هذه الحقول العلمية يكون وسيلة لدراسة المجتمع وليس غاية او هدفا له ، أي انه (علم الاجتماع الادبي) لا يهتم بنوع وطبيعة وقواعد واتجاهات ومدارس الادب انما بكيفية تفاعل فئة اجتماعية مثقفة (الادباء) مع الاحداث الاجتماعية وتحديد موقعها على السلم الاجتماعي موضحا موقفها من هذه الاحداث وطريقة علاجهم لها من خلال كتاباتهم وتعبيراتهم الادبية .

ومن المسلم به انه لا يوجد عمل ادبي انساني يمكن القول عنه انه نشأ من خبره فردية ذاتية خالصة ، انما هو تعبير عن تفاعل الفرد مع الآخرين المحيطين به وبالواقع الاجتماعي والمحيط الطبيعي وثقافة المجتمع . فتعبير الاديب لا يكون عن ذاته الفردية في هذا الخصوص بل عن احاسيس مجتمعه

وليس عن (الانا الذاتية) دائما انما عن الشعور (بنحن) المتمثلة في روح الجماعة الاجتماعية واما لها وطموحها ومعاناتها • لذا يتطلب من الاديب ان يكون لديه وعي عال واحساس رقيق ونظرة ثاقبة وثقافة غنية في احد الاحداث وتحليلها ونقلها بشكل امين وصادق للآخرين •

ولا يفوتنا ان نشير الى اننا سوف نواجه في هذه الدراسة نوعين من الادب : الاول يمثل ادب التيارات الاجتماعية ، والثاني : يمثل ادب الحركات الاجتماعية • وقبل ان ندخل في عرض هذين التيارين نرى من الضروري توضيح هذين المفهومين في منظور علم الاجتماع • فالاثنان يمثلان احد انماط السلوك الجمعي ويساعدان على التغيير الاجتماعي لكنهما يختلفان في درجة مســـاهمتهما في هذه العملية • فالحركة الاجتماعية اقوى من التيار الاجتماعي في التغيير لانها تتبلور من خلال وجود مشاكل اجتماعية تبدو وكأنها غير قابلة للحل او بحاجة ماسة الى حل (1) وتمثل ايضا تنظيما اجتماعيا رسميا يدعو الى انشاء قيم وفكر اجتماعي يخدم اهدافها وتقسيم عمل جديد يساعدها على البقاء في المجتمع لمدة اطول وقيادة ذات سيادة وسيطرة على اتباعها ، لتعبر عن رفضها للاوضاع الاجتماعية السائدة او النظام الاجتماعي القائم واحلال نظام جديد محله ، مدفوعة بعدم قناعتها وتأيدها للنظام السائد لتطبيق طموحاتها واصالتها المنبثقة من اهدافها وافكارها الخاصة بها (2) بينما يمثل التيار الاجتماعي مجموعة افراد يعبرون (بالرفض او التأييد) عن نمط سلوكي معين ظهر نتيجة دوافع اجتماعية برزت فجأة ، ومن الجائز ان يكون هذا التيار مسايرا لمكونات النظام الاجتماعي السائد في المجتمع ، أو يكون ضده • لذا سوف نرى ان التيار الاجتماعي لا يستطيع ان يكون بشكل دائم ومستديم في المجتمع لانه يزول بزوال دوافعه التي ادت الى ظهوره ، او بانتقال مؤيديه ومناصريه الى تيار آخر ، او لأن مؤيديه لا تجمعهم علاقات منظمة ، ولا يخضعون لقيادة موجهة ولا يحملون عضوية رسمية داخله

وقد لا يكون له ايديلوجية يعكس فكره واصالته في الحياة الاجتماعية . انما له خلفية تاريخية واهداف تعبر عن اسباب وجوده • بينما تتضمن الحركة الاجتماعية اهدافا واضحة تعبر عن طموحها وآمالها ولها ايدولوجية تمثل معتقداتها وافكارها نابعة من مسيرتها التاريخية وكفاحها من اجل البقاء ولها بناء هرمي خاصي باعضائها موزعة وظائفها الاجتماعية عليهم ولها اسلوب للتعبير عن اهدافها بواسطة المفاوضات او الحوار او الانقلاب او الثورة • فهي تنظيم دينامي بالحياة والديمومة • انظر شكل رقم ـ1ـ

اساس التميز	تيار اجتماعي	حركة اجتماعية
اهداف	+	+
خلفية تاريخية	+	+
عضوية تنظيمة	−	+
ايدولوجية	−	+
اسلوب للتغيير	−	+

شكل رقم ـ1ـ

والمشكلة التي سنواجهها في هذه الدراسة هي عدم معرفة وقت او زمن قراءة القصيدة وهذا لا يساعدنا على ربط الاحداث بطريقة متزامنة ومتسلسلة وبشكل دقيق • وقد وجدنا نفس الشاعر ينقلب من تيار الى آخر ، من الخمريات واللهو والترف الى الزهد والمواعظ ، وقد يرجع هذا الى درجة تأثر الاديب بالتيار الفكري الجديد في مجتمعه آنذاك او ادراك عدم جدوى افكار التيار الاول ، او ميل افراد المجتمع الى التيار الثاني وتركهم للتيار الاول فيستجيب الشاعر لهذه المؤثرات والموجهات الاجتماعية فلا يجب ان نستغرب من انتقال ابي نؤاس من الخمريات والغزل بالمذكر الى الزهد

والمواعظ ومن ابي العتاهية عندما قال في الخمريات وانتقل الى الزهد وكذا ابن المعتز وغيرهم •

ويتعين علينا ان نشير في هذا المقام الى ان الشعر والادب من اعرق الموضوعات اتصالا بوجدان المجتمع العربي الذي يبدعه ومن الصق الامور بملامح شخصيته ومكونات حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية •

وفضلا عما تقدم ، فقد كان الشاعر العربي يصور جوانب الحياة الاجتماعية بدقائقها عن طريق ما يسمى بالوقت الحاضر في ميدان مناهج علم الاجتماع (الملاحظة بالمعايشة) Porticipant Observation التي تقتضي الملاحظة المباشرة لمكونات الظاهرة ثم العيش في وسطها وممارسة شروطها ومستلزماتها للتعرف عليها وتذوق ايجابياتها وسلبياتها ومن ثم تسجيل نتائج معايشته بكل جوانبها على شكل شعر او نثر • لذلك سوف نستخدمها كوسيلة لجمع المعلومات والتوصل الى نموذج للحياة الاجتماعية المتعلقة بالتيارات والحركات الاجتماعية في القرن السابع والثامن والتاسع الميلادي في العراق ابان العصر العباسي •

ومن الحري ان نشير الى ان المجتمع العراقي في تلك الفترة الزمنية كان يشمل درجة عالية من رفاهية الحياة الاجتماعية وترف حضارة الدولة العباسية المتأتية من ثرائها وقوتها وتشجيع الخلفاء على العيش مع هذا النمط ومجيء ثقافات غير عربية (فارسية وهندية) تتفنن في اقامة المهرجانات والاحتفالات وتبالغ في ممارسة اللهو والطرب مما ادى الى انتشار ظواهر اللذة واللهو مع الجواري والغلمان وميل الناس الى سماع الادب والشعر بحيث ولدّ ذلك طبقة من الشعراء ، اكثروا من المجون في منظومهم عرفوا بالشعراء المجان امثال ابي نؤاس ، فكانوا يعقدون مجالس الانس والشراب فظهر تيار ذاتي يمثل الخلاعة والتهتك والمجون والتحلل الخلقي والاجتماعي

والانغماس في ملاذ الحياة والانفصال او الابتعاد عن وسائل الضبط الاجتماعي ، لذلك اسمينا هذا النمط من العيش بتيار التحلل الاجتماعي Social Disorganization Drift الذي يسير نحو الاستمتاع بكل ما هو مفرح ومسر لبلوغ حياة الملذات الفردية في اللهو والابتذال وعدم الالتزام بالقواعد والمعايير الاجتماعية القويمة ومتهكمة وساخرة من نواميس المجتمع السائدة ومتحللة من قواعد مجتمعها الماضية لتعيش بكل حرية في حاضرها الجديد الذي يتناقض مع قواعد الحياة الماضية غير عابئة بمستقبل الحياة بحيث اصبحت شخصية اتباع هذا التيار بعيدة عن كل التزام خلقي واجتماعي .

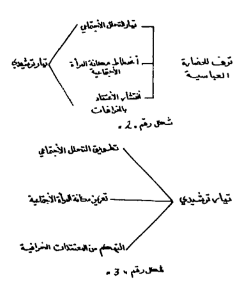
ومن المعروف في علم الاجتماع ان النظام الاجتماعي يمارس بعض الضغوط على افراده لالزامهم بانساقه وانماطه وقواعده والخروج عنها يعني الانحراف . واذا حدث ان ظهرت تيارات اجتماعية فانها تولد تشكيلات اجتماعية يكون قسما منها ملزما بانساق وانماط وقواعد النظام والقسم الاخر غير ملتزم بها مما تعتبر منحرفة عن القواعد الاجتماعية المعمول بها . وهنا يبرز سؤال مفاده ماذا سوف يحصل فيما اذا طبق نظام اصلاحي جديد يهدف تغيير نظام المجتمع القديم الذي لا يساير تطورات الحياة الاجتماعية المتغيرة ؟ هل يعتبر معوقوا النظام الاصلاحي منحرفين عن النظام الجديد ام ملتزمين بمكونات النظام الاجتماعي القديم ؟ يمكن الاجابة عن هذا السؤال كالآتي : اذا كان النظام منبثقا من واقع واصالة الحياة الاجتماعية وطامحا في تطويره الى حياة افضل فلا يمكن اعتبار المصلحين والمجددين منحرفين عن النظام القديم واذا كانوا اصحاب التيار الاجتماعي داعين الى افكار ونظام بعيدة عن انساق وانماط وقواعد اجتماعية وحضارية سائدة في المجتمع ومعمول بها وتمثل انماطا وقواعد مستوردة لا تنسجم مع مكونات النظام السائد فيمكن اعتبار اصحاب هذا التيار منحرفين وفي ضوء هذا التحديد يمكن اعتبار انصار

التيار الماجن منحرفين عن انساق وانماط وقواعد الثقافة العربية التي تمثل حياة اللهو والانغمار في الملذات كنمط اساسي يعكس نمط حياتها القويم ٠

اضافة الى ما تقدم فان هذا التيار (التحلل الاجتماعي) ولدّ مضاعفات سلبية في المجتمع العراقي اهمها اذلال مكانة المرأة اجتماعيا وانتشار معتقدات خرافية وخيالية ٠

وكنتيجة للتحلل الاجتماعي ومضاعفاته تبلور تيار مضاد تقدم نحو الاحاطة بجميع اوجه القيم والمعايير الاخلاقية وصاغها بشكل منطقي ومنظر اسيناه بتيار الترشيد Rational Drift الذي التزم بالضوابط الاجتماعية ودعى الى التزام بالواجبات والحقوق الاجتماعية والابتعاد عن ملاذ الحياة الاجتماعية وعدم الانسياق نحو الاستمتاع بالملذات الفردية بل البحث عن القواعد الاخلاقية والاجتماعية والتقنية بموجبها مستخدما الحياة الماضية للمجتمع اداة لتحريك مواقف الافراد الاجتماعية نحو مواقع اجتماعية اخرى من اجل تحقيق طموحات مستقبلية ايجابية للمجتمع علاوة على ذلك فان هذا التيار يمثل الثقة بالحكم والامثال العربية التي تكون حافزا للشعور بضمير المجتمع لا بالذات الفردية وهذه الحقيقة تشير الى ان الفرد لا يستطيع ان يعيش دون قيم ومعايير واذا انفصل عنها يصبح فريسة للانحرافات الخلقية والاجتماعية التي يلفظها المجتمع القويم ٠ يعني ايضا ضياع الفرد واغترابه عن المجتمع لانه مرتبط به من خلال « منظمات خلقية واجتماعية » كالقيم والاعراف والنواميس الاجتماعية ٠ وما ذكره ابو العتاهية وبشار بن برد ما هو الا تذكير وتنبيه الناس الى هذه المنظمات والالتزام بها دون البقاء خارجها او العيش على حدودها كما فعل ابو نؤاس ٠ لذلك اسمينا هذا التيار بالترشيدي المضاد للتيار الاول ٠ وسوف نرى ان هذا التيار اخذ مسارين لتطويق تيار التحلل الاجتماعي ومضاعفاته الاول حكمي يدعو الى عدم التحلل الاجتماعي ، والثاني تهكمي ساخر من الاساطير الخرافية وافدة من ثقافات

جنبية غير عربية لا تتماشى مع واقع حياة المجتمع العراقي آنذاك . انظر شكل رقم -2 و 3-



شكل رقم « 2 »

شكل رقم « 3 »

نلاحظ هنا ان التحلل الاجتماعي كان سببا في احداث تيار الترشيد وبنفس الوقت اصبح تيار الترشيد مطوقا ومانعا للتحلل الاجتماعي ومضاعفاته .

نأتي الآن الى عرض شعر ابي نؤاس (764-814 م) الماجن الذي يشير الى احد صور التحلل الاجتماعي ، وهي كما يلي :

آ - ابي نؤاس :

ألا خذْهـا كمصْباح الظلام ... سليلة أسْودٍ جعْدٍ سُخامِ
معّتقةٌ كما أوْفى لنوحَ ... سوى خمسين عام والف عامِ
أقامتْ من الدنانِ ولم تضِرهَا ... ولكن زانها طول المقامِ
أشبّهُها وقد صفّت صفوفاً ... باشياخ معمّمةٍ قيامِ
يشبحِ القطرُ أرْؤسها وتسفي ... عليها الرّيحُ عاماً بعد عامِ (3)

ننتقل بعد ذلك الى عرض من أدب التيار الترشيدي الذي تمثل في شعر ابي تمام (788–846 م)

اتأمل في الدنيـــا تجــدد وتعمرُ وانت غداً فيهــــا تمـــوت وتقبر
تُلقح آمالاً وترجـــو نتاجهــــا وعمـــرك مما قد ترّجيـــه اقصر
تحــــوم على ادراك فاقد كفيته وتقبــــــل بالامـــال فيــه وتدبر
وهذا مباح اليوم ينعاك ضـــوءه وليلته تنعاك ان كنت تشـــعر (7)

ب ــ بشار بن برد (696–783 م) :

بد الي ان الدهر يقـدم في الصـــفا وان بقـــائي ما حييت قليـــــل
فعش خائفاً للموت او غـير خائفٍ على كل نفس للحمـــام دليـــــل
خايلك ما قدمت من عمـــل التقي وليس لايام المنـــون خليـــل (8)

صالح بن عبد القدوس توفي عام 767 م

لا يبلغ الاعـــداءُ من جــــاهل ما يبـــلغ الجـــاهلُ من نفســــه
والشـــــيخ لا يترك اخــلاقه حتـى يـواري في ثرى رمســـه
اذا ارعـــوى عـــاد الى جهـــله كذا الضنى عاد الى نكســـه (9)

جـ ــ ابن المقفع (724–759 م) :

قال في التواضع ما يلي :

وقِّرْ مَنْ فوقَكَ ولِن لمِن دُونَكَ وأحســـنْ مواتاةَ أكفائِكَ ، وليكُنْ أثَرَه ذلِكَ عِندَكَ مُواتاةُ ، الاخوانِ ، فانَّ ذلكَ هُوَ الّذي يشهدُ لكَ أنّ إجلالِكَ من فَوقَك لَيسَ بخِضوعٍ منكَ لَهُمْ ، وأنَّ لِينَكَ لمَنْ دُونكَ ليسَ لالتماِس خدمتهم •

خمسة" مفرّطون من خمسة أشياءَ مندمّونَ عليها : الواهنُ المفرّطُ وإذا فاته العَمَلُ ، والمنقطعُ مِنْ اخوانه وصديقه إذا نابت النوائب ، والمستمكِنِ منهُ عدوّهُ لسُوءِ رأيه إذا تذكّرَ عجزهُ ، والمفارقُ للزوجةِ الصّالحةِ إذا ابتلي بالطالحةِ (10) .

د ـ ابن المعتز (849-896 م) :

قال في الاخلاق :

نعَم الجاهلِ كالرياض في المزابل . كلما حسُنَت نعمةُ الجاهل ازداد فيها قُبحاً . لسانُ الجاهل مفتاحُ حتفه لا ترى الجاهلَ الا مفرطاً او مفرّطاً .

لما عرف أهلُ النّقص حالَهم عند ذوي الكمال ، استعانوا بالكبر ليعظّمَ صغيراً ، ويرفعَ حقيراً ، وليس ينفعُ الطمع في وثاق الذلّ . الغضب يصدىء العقلَ حتى لا يرى صاحبُه صورةَ حسنٍ فيرتكبه ، ولا صورة قبيح فيجتنبه . الغضب ينبيء عن كامل الحقد . من أطاع غضبه اضاع ادبه حدة الغضب تعثر المنطق وتقطع مادة الحجة (11) .

قال ابن المقفع :

أمور" لا تصلحُ الا بقرائِنها : لا ينفعُ العقلُ بغير ورعٍ ، ولا الحِفظُ بغير عقلٍ ولاشدّةُ البطشِ بغير شدّةَ القلبِ ، ولا الجمالُ بغير حلاوةٍ ، ولا الحبُ بغير أدبٍ ، ولا السّرورُ بغير أمنٍ ، ولا الغنى بغير جودٍ ؛ ولا المروءة بغير تواضع ولا الخفض بغير كفايةٍ ، ولا الاجتهادُ بغير توفيقٍ .

أمور" هُنّ تَبَع" لامورٍ : فالمروءاتُ كلّها تَبَع" للعقل والرأيُ تَبَع" للتجربةِ والغبطةُ تبعا لحسنِ الثّناء والسّرورُ تَبَع" للأمنِ والقرابةُ تَبع للمودّةِ والعملُ تبع للقدرِ والحِدةُ تبع" الاتفاقِ (12)

هـ ـ قال بديع الزمان في قيمة الانسان في الوجود ما يلي :

أحسن ما في الدهر عمومه بالنوائب ، وخصوصه بالرغائب فهو يدعو الى الجفلى اذا ساء ، ويختص بالنعمة إذا شاء ، فلينظر الشامت فان كان أفلت ، فله ان يشمت ، ولينظر الإنسان في الدهر وصروفه ، والموت وصنوفه ، من فاتحه أمره ، الى خاتمة عمره ، هل يجد لنفسه اثراً من نفسه ، ام لتدبير عوناً على تصويره ام لعمله تقديماً لأمله ام لحيلة تأخيراً لاجله ؟ كلا بل هو العبد لم يكن شيئاً مذكوراً ، خلق مقهوراً ورزق مقدورا فهو يحيى جبراً ويهلك صبرا (13) .

و ـ ويقول ابو العتاهية ما يلي :

رغيف خبز يابس — تأكله في زاوية
وكوز ماء بارد — تشربه من صافية
وغرفة ضيقة — نفسك فيها خالية
او مسجد بمعزل — عن الورى من ناحية
تدرس فيه دفترا — مستندا بسارية (14)

وقال في القناعة :

واذا ما الفقير قنعه الله — (م) فيان بؤسه والنعيم
ان في الصبر والقنوع الدهر — وحرص الحريص فقر مقيم (15)

وقال ابو نؤاس في جوهر الدنيا :

متى ترضى من الدنيا بشيء — إذا لم ترضَ منها بالمزاج
الم ترَ جوهر الدنيا المصفّى — ومخرجه من البحرِ الاجاجِ ؟ (16)

وقال في النفس والدنيا ما يلي :

لا تفرغ النفسُ من شغلٍ بدنياها	رأيتهـــا لم ينلهـــا من يتمنـــاها
إنا لنفسُ في دنيـــا مُوليـــــةٍ	ونحـــن قد نكتفي منها بأدناهـــا
حذرتك الكبر لا يعلقك ميســمُهُ	فانه ملبسٌ نازعتـــــــــه الله
يا بؤس جـــلدٍ على عظم محـّـرقةٍ	فيه الخروقُ اذا كلمته تاهـــا (17)

تنتقل بعد ذلك الى ذكر الادب الذي عزز مكانة المرأة الاجتماعية بعدما ضعفت بسبب ميل الرجال الى الجواري والغلمان واهمال وظيفة المرأة داخل المجتمع كعنصر بشري هام يمثل نصف الخلية الاجتماعية وذات مركز ثقل كبير وحركة دينامية نابضة في عملية التنشـــئة الاجتماعية وغرس نواميس المجتمع العربي •

فقد قيل فيها ما يلي :

الدنيا مؤنثة والرجال يخدمونهـــا ، والنار مؤنثة والذكور يعبدونها والارض مؤنثة ومنها خلقت البرية وفيها كثرت الذرية والسماء مؤنثة وقد حليت بالكواكب وزينت بالنجوم الثواقب والنفس مؤنثة وهي قوام الابدان وملاك الحيوان ، والحياة مؤنثة ولولاها لم تتصرف الاجسام ولا عرف الانام والجنة مؤنثة وبها وُعِدَ المتقون وفيها ينعم المرسلون (18) •

بعد ان انتهينا من تطويق التيار الترشيدي لتيار التحلل الاجتماعي نذهب الى توضيح التطويق الثاني الذي سخر من انتشار الاعتقاد بالخرافات والاساطير التي ظهرت بسبب انتشار الترف واللهو وتقدم المدنيـة وانغمار فئات المجتمع بملاذ الحياة الاجتماعية في المجتمع العراقي آبان القرن التاسع الميلادي ، ووجود عدم تجانس قومي وعدم تســـاو وتكافيء ثقافات هذه القوميات في الدرجة والنوع وضعف الوازع الديني والخلقي وانتشار قصص واساطير الثقافات الفارسية والهندية في المجتمع العراقي فطعنت احكام

بعض فئات المجتمع على نشاطاتهم الاجتماعية تطلق بوحي من شعورهم الذاتي لا بوحي التعليل المنطقي مما دفعهم الى ذلك الى تصديقهم بالاوهام والخرافات والاساطير لتحل محل المعتقدات الاسلامية واخلاقهم العربية •

فقد كان بعض افراد المجتمع في تلك الفترة الزمنية يعتقدون بوجود شياطين لهم صفات ارقى من صفات الانسان ومعصومون من الاخطاء ولهم قابليات خارقة عن قابليات وطاقات الانسان وانها تتصدى لبعض الحيوانات التي الفت الانسان وزواجهم من بني الانسان والانجاب منهم وان بعض الحيوانات اصبحت مطايا لهم • كل ذلك ما هو الا معتقدات اجتماعية لاظهار قوى غيبية خارقة عن قوى الانسان تتجسد في ارادة خارجية ومتجاوزة لمقدرة العقل البشري وامكاناتها بحيث تجعل من الانسان عبدا مرتعبا لسلطان هذه القوة الغيبية مما تفرض عليه سلوكا غير واقعي وتفكيرا غير عقلاني • اما ذلك الفرد الذي يصبح عبدا مرتعبا لهذه القوى الخارقة فهو اما ان يكون جاهلا او مهزوز الوازع الديني والخلقي وخالياً من الايمان بالعقائد الفكرية الرشيدة المرتبطة بروح مجتمعه ولديه استعداد فكري ووجداني للاعتقاد بها وخاصة عند الذين يحملون ثقافات قومية غير عربية كانت دياناتها السابقة تمارس شعائر وطقوسا خرافية واسطورية كالمجوسية والهندوسية •

فاعتقاد الافراد بوجود الجن والسعالي لا يرجع الى النصائح والارشادات الخلقية المصاغة في قالب قصة تحث على مكارم الاخلاق (كما اوضحته النظرية الخلقية في علم الاجتماع) او انها رموز تمثل مظاهر الطبيعة المختلفة (كما تراها النظرية الرمزية) او انها تعني التجربة او الخطأ واجتناب الالم وتحقيق اللذة (كما يراها وليم كراهام سمنر) انما هي شعائر لديانات كانت سائدة في المجتمع الفارسي والهندي جاءت مع طوائف تلك الديانات الى المجتمع العراقي وترجمت بعض ثقافاتها الى العربية ، وسبب

اختلاط هذه الطوائف مع افراد المجتمع العراقي ادى الى حدوث استعارة ثقافية (Cultural Borrowing) جعلت جزءاً من افراد المجتمع ـ وليس جميعه ـ يؤمن بهذه الاساطير والخرافات ، لكنه في الوقت نفسه ادت هذه الاستعارة الغريبة الى تصدي بعض كتاب العرب المؤمنين بالفكر الترشيدي القويم وتبيان اصالة الثقافة العربية ورصانة المعتقدات الاسلامية الى تفنيدها والسخرية منها بشكل سافر وســاخر وقد ظهر ذلك في كتابات الجاحظ موضحا عدم عقلانيتها وعدم انسجامها مع تعاليم الدين الاسلامي ولا مع عناصر الثقافة العربية ، فقام بجمع هذه الاساطير والخرافات وتسجيلها ونقدها بشكل ساخر ومستنكراً ابعادها وآثارها الاجتماعية . فقد قال « والناس في هذا الضَّرب ضروبٌ من الدعوى » وعلماءُ السوء يُظهرون تجويزها وتحقيقها كالذي يدّعون من أولاد السّعالي من الناس كما ذكروا عن عمر بن يربوع وكما يروي ابو زيدٍ النحويّ عن السّعلاة التي قامت في بني تميم حتى ولدت فيهم فلمّا رأت برقاً يلمعُ من شق بلاد السعالى حنّت وطارت اليهم فقال شاعرهم .

رأى بَرْقاً فأوضَــحَ بكَــرٍ   فلا بكِ ما أســأل وما أغـاما (19)

وانشد ابو زيد لسهم بن الحارث :

ونارٍ قد حضــأت بعيــد هدءٍ   بدارٍ لا اريدُ بهـــا مقـــاما
ســـوى تحليـــل راحلةٍ وعينٍ   أكلهـــا مخـافة أن تنـــاما
أتوا ناري فقلت منــــون انتم   فقــالوا الجن قلت عموا ظلاما
فقلت : الى الطعــام فقــال منهم   زعيم : نحسد الانس الطعـــاما (20)

ثم ينزلون الجن في مراتب . فاذا ذكروا الجن سالما قالوا جني . فاذا ارادوا ممن سكن الناس قالوا : عامر ؛ والجميع عمّار . وإن كان ممن

يعرض للصبيان فهم ارواح • فان خبث احدهم وتعرّم فهو شيطان ، فاذا زاد على ذلك فهو مارد (21) •

ويزعمون ان الجن لا تجيبُ صاحبَ العزيمة حتى يتوحشَ ويأتي الخرابات والبراري ولا يأنس بالناس ، ويتشبه بالجن ويغسل بالماء القراح ويتبخر باللبان الذكر ويراعي المشتري فاذا دقّ ولطُفَ وتوحش وعزم اجابتهُ الجن وذلك بعد ان يكون بدنه يصلح هيكلاً لها (و) حتى يلذ دخوله وادي منازلها والا يكره ملابسته والكون فيه • فان هو الحّ عليها بالعزائم ولم يأخذ لذلك اهبته خبلته وربما قتلته لانها تظن انه حتى توحش لها واحتمى وتنظف فقد فرغ • وهي لا تجيب بذلك فقط حتى يكون المعزم مشاكلا لها في الطباع (22) •

ومن العَجَب أنهم يزعمون أنما تصرَع المرأةُ لان واحداً من الجن عشقها ، وانه لم يأتها الا على شهوة الذكر للانثى او شهوة الانثى للذكر (23) •

وزعموا ان بلقيس بنت ذي مشرح وهي ملكة سبأ كانت امها جنية وان اباها انسي غير ان تلك الجنية ولدت انسية خالقة صرنفاً بحتاً ليس فيها شوب ولا نزعها عرق ولا جذبها شـــبه وانها كانت كاحدى نســـاء الملوك (24) •

وكانوا يقولون اذا الف الجني انسانا وتعطف عليه وخبره ببعض الاخبار وجد حسه ورأى خياله فاذا كان عندهم كذلك قالوا مع فلان رائحة من الجن (25) •

نلاحظ على هذه الاساطير الخرافية (التي سخر منها الجاحظ) انها تركز على وجود قوى عليا ارقى واقوى من قابليات الانسان ولها قدرة على تسييره ومعصومة من كل خطأ وهي مصدرة بلاء وسعادة الانسان في الدنيا • ان جميع ذلك مخالف ومناقض للافكار العربية والاسلامية التي تؤكد على

الرجوع الى العقل في تفسير الاحداث الاجتماعية والى التعاليم الاسلامية في معرفة القوى العليا وعلاقتها بالانسان •

وفي مقدورنا الآن بعد ان عرضنا النصوص الادبية التي اوضحت التيار بين ان نحدد مكوناتها • فمكونات التيار الترشيدي تتمثل فيما يلي .

جمال العقل / قباحة الجهل / القناعة / التواضع / التحفيز على العمل المثمر / عدم الانغمار في ملاذ الدنيا / التذكير بنهاية الحياة / التذكير على العلاقات الحميمة / الرضى / التقتير / النوائب / شــدة القلب / تعزيز مكانة المرأة الاجتماعية / نقض الخرافات والاساطير •

اما مكونات التحلل الاجتماعي فتشير الى ما يلي :

الطمع / اشــباع اللذات الفردية / التمتع بملاذ الحياة / التعـالي والتكبر / التبذير / الترف واللهو العابث / اذلال مكانة المرأة الاجتماعية / تطير الاساطير والخرافات / الانحرافات عن القواعد الاجتماعية / الغزل بالمذكر / ممارسة المحرمات والممنوعات / تقليل من اهمية العقل في تقيم السلوك الانساني •

اضافة الى ما تقدم نستطيع ان نحدد اسباب ظهور تيار التحلل الاجتماعي فيما يلي :

1 ــ ترف الحضارة العباسية •

2 ــ وفود ثقافات اجنبية غير عربية تهتم باقامة الحفــلات والمهرجانات وتبذخ في سبيل اللهو والطرب •

3 ــ خلو الثقافة العربية من هذا البذخ المترف واللهو الفارغ •

4 ــ تشجيع الخلفاء لنمط العيش المترف وتقريب اصحابه •

5 ــ التناحر القومي بين العرب والشعوبيين •

6 ـ تنافس رجال الادب والطرب للتوصل الى اصـــحاب المراكز العليا في السلطة •

اما اسباب ظهور تيار الترشيد فترجع الى ما يلي :

1 ـ عدم اصالة حياة الترف والمجون كنمط اساسي وظاهري في الثقافة العربية •

2 ـ صراع الاصالة مع الدخالة في مجال الثقافة •

3 ـ مخالفة القــواعد والقيم والاعراف الاجتماعية الســـائدة في المجتمع العربي •

اما نهاية هذا التناحر الاجتماعي بين التيارين فقد ادى في النهاية الى اندحار تيار التحلل الاجتماعي وسيادة التيار الترشيدي الذي يرجع الى اعتماد التيار الاول على اشباع حاجات فردية ـ ذاتية ذات مسار سطحي في الحياة الاجتماعية وليست اجتماعية ذات وجدان جمعي عام وفكر عقلاني رشيد ، بينما استهدف التيار الثاني اشــباع حاجات اجتماعية ذات صــفة وجدانية جمعية وفكر عقلاني رشيد تمتد جذوره الى تاريخ بعيد المدى في المجتمع العربي والى تعاليم الديانة الاسلامية والى فلسفة الثقافة العربية ونظرتها في جوهر الدنيا وكيان الانسان لذلك لم تحصل استعارة ثقافية او تطعيم حضاري بين التيارين •

بمعنى آخر ، ان دخول انماط اجتماعية وافدة لا تنسجم او ترتبط او تكمل وتنشط انماطا اجتماعية مرتبطة بنظام الثقافة الاصيلة ، يؤدي بالتالي الى لفظها ورفضها وابعادها عنها لكي لا تشوهها ، وهذا ما شاهدناه في تناحر تيار التحلل الاجتماعي ومضاعفاته مع التيار الترشيدي •

الموضوع الثاني الذي سوف نتناوله في هذه الدراسة هو الاستعارة الثقافية Cultural Borrowing التي حصلت بعد الاتصال الثقافي الذي

تم بين الثقافة العربية والفارسية والهندية واليونانية . حيث كانت جميع الثقافات تمثل (جزرا ثقافية) في المجتمع العراقي لكنها لم تكن منفصلة الواحدة عن الاخرى بل متفاعلة وكان شكل التفاعل يأخذ المسار التطاحني والتناحري اكثر من المسار التعاوني والتضامني وكانت معظم اتصالاتهم وتفاعلاتهم تتم من خلال قناة اللغة العربية . لذلك واجهت هذه الثقافات غير العربية مشكلة اساسية ورئيسية في تعريف ونشر عناصر ثقافتهم مما اضطر الاديب والمفكر غير العربي ان يترجم افكاره وعلمه الى اللغة العربية لكي يفهمها المجتمع العام .

وبهذا اصبح الادب الفارسي لا قيمة له ما لم يعرب ولا قيمة للعلوم اليونانية الا بعد ترجمتها الى العربية ولا قيمة للطب الهندي الا بنقله الى العربية .

وهنا تبرز دينامية اللغة العربية في استيعاب الافكار والمصطلحات غير العربية وايصالها الى الفرد العربي بشكلها العلمي دون تحريف او تغيير في المعنى او المضمون . اضافة الى ذلك فقد دللت على انها عامل حيوي في عملية اتصال الثقافات المختلفة دون تعثر او اعاقة وهنا تظهر مرونة اللغة العربية في ميدان الاتصال Communication بين الافراد الذين ينتمون الى مجتمعات وثقافات متباينة في عناصرها الحضارية . بمعنى آخر انها لم تقف معوقة لكي تلكيء عملية الاتصال الثقافي بين العرب والشعوبيين او بينها وبين اللغات الاجنبية ، بحيث أدت الى بلورة ادب عربي بعكس عملية التأثير والتأثر بين العرب والشعوبيين .

ولو استعرضنا الادب العربي في تلك الفترة الزمنية لوجدنا فيه تعابير فلسفية جديدة جاءت من الشعوبيين لم تكن متصلة عند العرب في السابق مثل تناهي ، توليد ، التجزؤ ، والمعاد .

ومنها قول ابي نؤاس :

وذاتِ خـــدٍّ مــورّدْ   قوهيّـــة المتجـــرّدْ
تأمّـــلُ العـــينُ منهـا   محاســـناً ليس تنفـــدْ
فبعضـــها قد تنـــاهى   وبعضـــــها يتـــولدّ
والحســـنُ في كل عضـــو   منهـــا مُعـــادٌ مردّد

وقوله :

يا عـــــاقد القلب مني   هـــلا تذكـــرت حـــلا
تركت قلبي قليـــــلاً   من القليـــــل أقـــلا
يكـــــاد يتجـــزأ   أقـــــلّ في اللفظ من لا

اضافة الى ذلك فقد استعار آخرون معاني من اخبار اليونان كاقتباس ابن العتاهية ما قاله بعض حكماء اليونان في تأبين الاسكندر ونظمه في رثاء ابن له ، وهو ما يلي :

كفى حـــزناً بدفنك ثم إني   نفضت تراب قبرك من يديّا
وكانت في حيـــاتك لي عظاتٌ   فأنت اليوم أوعظُ منك حيّـا

كذلك أستعيرت بعض الالفاظ الفارسية في الشعر العربي القديم كقول (المعاني) من قصيدة مدح بها الرشيد .

مَنْ يلقـهُ من بَطَل مسرُ ندي   في زعفـــةٍ محكمـــةٍ بالسّردِ
تجول بين رأسه والكردِ

وقوله :

لمـا هـــوى بين غِياض الاســـد   وصـــار في كفّ الهِزبْر الوردِ
الى يذوق الدهر آب سَرْدِ

علاوة على ذلك ، فقد اقتبس الادب العربي الفاظا سريانية من لغة نبط العراق ، كقول ابراهيم الموصلي المغني في وصف حمار نبطي وكأنه ينقل كلامه بلفظه اذ يقول :

(أزل بشـــــينا) حين ودّعني وقد لعمرك زلنا عنه بالشين (26)

ويقول احمد امين كانت طبيعة الحضارة اليونانية عقلية ومنطقيه . تحـاول ان تجعل لكل شيء مقـدمات ونتائج . وهذا الضرب تجلى عند المسلمين في الرياضيات والفلسفة وما اليها . واتت هذه الاشيـاء في العهد العباسي ومواضعها خالية – تقريباً – فكان من السهل ان تصبغ بالصيغة اليونانية من غير مزاحمة ، وطبيعـة الحضارة الفارسيـة على ما وصلت الينا فلسفة عملية من حكم تصاغ حول العدل والظلم ونظام الحكم ونحو ذلك مما نراه فالادب الكبير والصغير لابن المقفع ليس فيها مجال كبير للنظريات كمـا هو شأن عند اليونان ولكن تجـارب عملية صـيغت في قالب حكمة او مثل وهذا النوع استساغه العرب في ادبهم لانه اشبه بامثالهم . وطبيعة الحضارة الهندية مزيج من حكمة وظهرت في كتاب كليلة ودمنه (27) .

اوضحت لنا هذه النصوص الادبية عملية الاستعارة الثقافية في المجتمع العراقي ابان العصر العباسي الذي كان يمثل ثقافات متباينة ومختلفة ومتفاعلة من خلال قناة اللغة العربية علاوة على ذلك برهنت لنا ان الاستعارة الثقافية لم تحصـــل اعتباطا دون وجود عوامل اجتماعية وثقافية مشروطة اهمهـا ما يلي :

1 – عامل النضج اللغوي وقدرته على التفاعل المثمر ، فقد وجدنا قابلية اللغة العربية المنظمة على اســـتيعاب نتاجات فكرية وعلمية لثقافات اجنبية .

2 ـ عامل النقص الثقافي الذي يشير الى عدم وجود بعض العناصر الادبية او الثقافية او العلمية في الثقافة العربية وعدم وجود تناحر بين العناصر المتشابهة عند الثقافات المختلفة والمتفاعلة في آن واحد (عربية مع شعوبية) فقد استعارة الثقافة العربيـة الحكم والامثـال التي تنسجم مع واقعها الثقافي والاجتماعي من الثقافة الهندية ، واستعارة الفلسفـة العقلية من الثقافة اليونانية والمثل والحكم من الثقافة الفارسية ، واخذت هذه الثقافات الثلاث اللغة العربية من الثقافة العربية نشر ثقافتها اولا ولتعريف قوتها في الادب والفلسفة والعلم ثانيا « ومواجها » الاعتزاز القومي عند العرب ورصانة وحيوية اللغة العربية بنتاج ثقافي تفتقر اليه الثقافة العربية آنذاك ثالثا •

3 ـ عامل التقبل الاجتماعي الذي يشير الى وعي افراد المجتمع العراقي في تقبل واستيعاب عناصر ثقافية اجنبية للتعرف عليها واقتباس ما هو ملائم لواقع مجتمعها •

4 ـ عامل التنافس القومي حيث كانت (الجزر الثقافية) تعيش في المجتمع العراقي آنذاك في حالة تنافس في برهنة اصالتها في الادب والثقافة لعكس مكانتها القومية في ذلك التخصص •

5 ـ عامل التناحر السياسي حيث كان افراد هذه الجزر الثقافية يتنافسون في الوصول الى السلطة العليا والتقرب منهم من خلال تقديم معطياتهم الفكرية والادبية العلمية •

جميع هذه العوامل خضعت لها عملية الاستعارة الثقافية التي اوضحت لنا قدرة الثقافة العربية على الاخذ والعطاء في نفس الوقت وهذا يبرهن على ثروتها وغناها الفكري واللغوي واصالتها وقدرتها في خدمتها للانسانية جمعاء دون الاقتصار على مجتمع واحد او منعزل ولا بأس ان نشير في هذا المقام الى ان الثقافة الامريكية (وانكان ذلك لا يعني المقارنة) اســـتعارت طريقة الزراعة

وتسميد التربة من ثقافة الهنود الحمر في امريكا (28) وهذا يوضح لنا قدرة الثقافة الهندية على اعطاء بعض انماط طرق عيشهم - لاصالتها - الى ثقافة فقيرة في الانماط الاجتماعية تأخذ ولا تعطي وهي الثقافة الامريكية الحالية التي تكونت من مجموعة استعارات ثقافية في مجتمعات وحضارات عريقـة واصيلة •

ويجدر بنا التعرض الى قول الاستاذ هاملتون جب الذي تضمن ما يلي « كان في العراق في القرن الثاني (هجري) مدرستان للاداب العربية تتميز احدهما تمام التميز عن الاخرى ، وتستقيان من منبعين مختلفين وتحفزهما روحان متباينتان وتسعيان الى غايتين متباعدتين وتقف الواحدة من الاخرى موقفا يكاد يكون سلبيا تماما • ولم تتوجه اي منهما بنشاطها نحو الجمهور • بل انحصرت كل منهما في دوائر محدودة مغلقة تقريبا ولم يكن بينهما اول الامر تنافس ادبي او قومي وكان ظهورهما بمظهر المتنافسين علنا مسببا عن قيام مجتمع مديني جديد في العراق على اثر التطور الاقتصادي (29) لكنا قد نختلف مع الاستاذ جب حول مصادر هذا التنافس بين العرب والشعوبيين لأن مجتمع المدينة والتطور الاقتصادي من الممكن ان يكونا من المصادر العامة لتنافس أي فئة اجتماعية مع الآخرين حتى لو كانت من نفس القومية الواحدة او الدين الواحد او القبيلة الواحـدة ، انما نرى ان مثل هذا التنافس الصراعي - بين العرب والشعوبيين - مرجعه اكثر من عامل واحد ومن حالة تفاعل مستمر • فهناك ما يلي : -

1 - التناحر حول الدخالة والاصالة في المجتمع العراقي • حيث كان العرب في العراق يتمتعون بحضارة اصيلة لها جذورها واركان بنائها تمتد الى وقت طويل في التاريخ العربي ، فدخلت عليها شعوب لا صلـة لها بالحضارة الدينية انما تريد منافستها وزعزعة كيانها في المجتمع العراقي وانقاص هيبتها وفرض افضليتها عليها •

2 ـ الاختلاف القومي بين العرب والشعوبيين •

3 ـ طموح هذه القوميات للتقرب في السلطة •

4 ـ الخلفيات التاريخية لكل قومية •

5 ـ التطورات الاقتصادية والسياسية التي حصلت في العصر العباسي •

جميع هذه العوامل كانت تعمل بشكل ظاهري وليس مستتر في تحرك نواة التنافس والتناحر والصراع بين العرب والشعوبيين • وتأكيدا على ذلك وجدنا ادب الجاحظ يوضح موقف الرد على ادعادات الشعوبيين حيث كانوا يطعنون في قيم العرب الاجتماعية ، فقام دعاة الشعوبيين يردون على العرب وفخرهم التقليدي بالكرم ، ويقولون ان اكثر هذا الفخر كلام لا يفي به العقل ، ونوع من النضج لا حقيقة له في الواقع • وفي سبيل ذلك يذهبون يلتقطون من هنا وهناك اخبارهم مما يتعلق بمأكلهم الغثة ومطامعهم الكريهة ، وهيئة معيشتهم الخشنة الى غير ذلك مما هو من لوازم البداوة ليغيضوا بذلك من قدرهم في نظر جمهور الناس ، ويحيطون في اخيلتهم بجو من الضعة والمهانة وليقولوا لهم : ان تكون مع هذه الحياة الدنيئة التي يحيونها كل تلك الدعاوي العريضة التي يتمشدق الشعراء بها ويتغنى بها انصار العربية المنافخون بها (30) فكتب سهل بن هارون رسالة يمجد فيها النجل لان العرب يحتقرونه • يتمجدون بالكرم ويعيبون على الاعاجم البخل كتب سهل هذه الرسالة ليحط من الكرم واصحابه ويظهره باحط مظهر فكتب الجاحظ كتابه اللاذع (البخلاء) باسلوب قصصي بارع النكتة شديد في التهكم ، فرد سهام سهل الى نحره بتهكم عنيف وسخرية بالغة ومرح مضحك (31) • ووجهت الشعوبية جهودها الى تشويه آثار العرب وتاريخهم حتى دينهم ونسبوا الى دولة الفرس القديمة خاصة ما لا يقره التاريخ من مدنية وآثار ولم يقتصر على التاريخ بل تناولت الادب (32) • وكان السلطان يستخدم هذا

النزاع لصالحه ولضرب الواحد بالآخر من اجل استمرار سيطرته واحداث التوازن في المجتمع (33) .

اما الجاحظ فقد نقد ظاهرة البخل التي كانت سائدة عند الشعوبيين ومجد عادة الكرم عند العرب ورد على الشعوبيين الذين طعنوا في كرم العرب . ففي كتابه « البخلاء » سرد أحاديث يسوقها على لسان بعض من عرفوا بالبخل من معاصريه ومن غير العرب كسهل بن هارون والحرامي والحارثي والكندي والتوري وابن ابي المؤمل وابن التوأم والاصمعي (34) . والآن نذكر قسماً منها : قال اصحابنا : يقول المروزي للزائر اذا تاه وللجليس اذا طال جلوسه :هل تغديت اليوم ؟ فان قال نعم ، قال لولا انك تغديت بغداء طيب ، وان قال لا قال : لو كنت تغديت لسقيتك خمسة اقداح . فلا يصـــير في يده على الوجهين قليل ولا كثير .

وكنت في منزل ابن ابي كريمة واصله من مرو فرآني اتوضأ من كوز خزف فقال : سبحان الله ! تتوضأ بالعذب ، والبئر لك معروضة ؟ قلت : ليس بعذب ، انما هو من ماء البئر قال : فتفسد علينا كوزنا بالملوحة : فلم ادر كيف اتخلص منه وحدثني عمرو بن نهيوي قال : تغديت يوما عند الكندي ، فدخل عليه رجل كان له جار وكان لي صديقا ، فلم يعرض عليه الطعام ونحن نأكله ـ وكان ابخل من خلق الله ـ قال : فأستحييت منه ، فقلت سبحان الله ! لو دنوت فاصبحت معنا مما يأكل . قال لي قال والله فعلت . فقال الكندي ما بعد الله شيء قال عمرو فكتفه ، والله ، كتفا لا يستطيع معه قبضا ولا بسطا وتركه ولو مد يده لكان كافرا او لكان قد جعل مع الله جل ذكره شيئا (35) .

وقال تمامه : لم ار الديك في بلد قط الا وهو لاقط ، يأخـــذ الحب بمنقاره ، ثم يلفظها قدام الدجاجة ، الا ديكة مرو فاني رأيت ديكة مرو

تسلب الدجاج ما في مناقرها من الحب . قال فعلمت ان بخلهم شيء طبع البلاد وفي جوهر الماء ضمن ثم عم جميع حيوانهم .

فحدثت بهذا الحديث احمد بن رشيد ، فقال : كنت عند شيخ من اهل مرو ، وجيء له صغير يلعب بين يديه ، فقلت له ، اما عابثا واما ممتحنا : طعمني من خبزكم ، قال : الا تريده ، وهو مر ، قلت فاسقني من مائكم قال لا تريده هو مالح . قلت هات لي كذا وكذا . قال لا تريده وهو كذا وكذا ، الى ان عددت اصنافا كثيرة ، كل ذلك يمنعه ويبغضه الىّ فضحك ابوه وقال : ما ذنبنا هذا من علمّه ما تسمع ؟ يعني ان البخل طبع فيهم وفي اعراقهم وطينتهم (36) .

وفي مظاهر الكرم عند العرب فقد كان نباح الكلاب في الليل لاستجلاب الضيوف وايقاد النيران في الاماكن المرتفعة ليهتدي بها الضيوف . فاذا اراد الاعرابي القرى ولم ير نارا ينبح فيجاوبه الكلب فيتبع صوته . ولذلك قال الشاعر :

ومتنبحٍ اهل الثرى يطلب القرى ... الينا ومساه من الارض نازح (37)

وقال ابن هرمة في فرح الكلب بالضيوف لعادة النحر .

وفرحةٍ من كلاب الحي يتبعها ... محض يزفُ به الراعي وترعيب (38)

وقال ابن هرمة :

ومتنبحٍ نبهت كلبي لصوته ... فقلت له : قُم باليفاع فجاوب
فجاء خفيّ الشخص رامقا لطوى ... بضربة مفتوق الغرارين قاضب
فرحبت واستبشرت حين رأيته ... وتلك التي القي بها كل نائب (39)

وهم يمدحون اصحاب النيران ويذمون اصحاب الاخماد قال الشاعر :

له نارٌ تشب بكل ريح ... اذا الظلماءُ حلّت اليفاعا
وما إن كان اكثرهم سواما ... ولكن كان ارحبهم ذراعا

تستنتج من هذه النصوص الادبية التي اوضحت انه على الرغم من وجود قناة الاتصال (اللغة العربية) بين القـوميات داخل المجتمع العراقي وحصول استعارات ثقافية من خلال هذه القناة وقد انعكس هذا الخلاف على ادبها • وقد بدأ الشعوبيون يطعنون ابرز وأهم قيمة اجتماعية يعتز العرب بها وهي (الكرم) ليعطوا صورة مشوهة عن هذه القيمة العربية الاصيلة ومن خلالها يضربون العرب ويقللون من شأنهم ، فلم يسمح الادباء العرب لهذا الطعن يمر بسلام بل تصدى لهم الجاحظ ليرد ويفند كتاباتهم المغرضة وبنفس الوقت ابرز بخل الفرس والنقص الاجتماعي الذي تعاني منه هذه القومية عندما تعيش مع قومية مغايرة لها وتحمل صفات متباينة معها • بمعنى آخر عندما تعيش قوميات متنوعة في مجتمع واحد ، تبدأ كل قومية لتبرز الصفات التي تراها غريبة في منظورها ، او تسخر من بعض الصفات التي لا تحملها . وتشير الى تلك القومية بتلك‌الصفات ـ كل هذا يحصل في الحالات الطبيعية والاعتيادية انما تصبح الحالة متأزمة ومعقدة عندما تكون القوميات التي تعيش في مجتمع واحد متناحرة •

وهذا يوضح ايضا ، ان عامل الدين لا يلعب دورا فعالا في صهر افراده الذين ينتمون الى قوميات مختلفة وثقافات متباينة في بودقة واحدة ، بل تبقى مستمرة رغم وجود عوامل ارتباطية فيما بينها كالدين واللغة والاستعارات الثقافية والمعاشية في مجتمع واحد وفي بقعة جغرافية واحدة •

ونستطيع ان نسمي هذا التناحر بين العرب والشعوبيين بالتناحر البيني لانه حدث بين قوميات مختلفة تعيش في مجتمع واحد ومرتبطة بعضها ببعض من خلال قنوات عديدة الا انها بقيت متناحرة بسبب اعتزازها القومي وتنازع عامل الاصالة مع عامل الدخالة والتنافس حول قيادة المجتمع •

اضافة الى ذلك برز في هذا المقام دور الاديب العربي الفعال والطليعي في الرد على كل من يحاول تشويه أو تحريف قيم المجتمع العربي أو استخدام هذا التحريف لرفع شأن قوميته . فالجاحظ لاحظ ولمس عادة البخل عند الفرس فاستخدم هذه الاداة (الملاحظة بالمعايشة) للرد على ادعاءات وتشويهات الفرس لقيمة الكرم عند العرب .

الهوامش

1 – Philips Bernard S. "Sociology" the Macmillan Co. London 1979, P. 396.

2 – Blumer herbert; "Social Movement" Introducing Sociology (ed) James M. H nslin, the Freex Press, New-York, 1975 P. 214.

3 ـ ابي نواس احمد عبد المجيد الغزالي ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1953 ص : 693

4 ـ المصدر السابق ص : 691

5 ـ المصدر السابق ص : 707

6 ـ المصدر السابق ص : 120

7 ـ بارودي واصف وآخرون ، الادب العربي في آثار اعلامه ، منشورات الثقافة اللبنانية ، الجزء الثاني 1952 ، ص : 95

8 ـ المصدر السابق ص : 24

9 ـ جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، الجزء الثاني دار الهلال صفحة 101

10ـ ابن المقفع الادب الصغير والادب الكبير ، مكتبة البيان بيروت 1960 ص 74

11ـ الحصري ابي اسحاق ، زهر الاداب ، الجزء الرابع ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى 1954 ، ص : 1036

12ـ ابن المقفع الادب الكبير والادب الصغير ، ص 75

13ـ مبارك زكي ، النشر الفني في القرن الرابع الجزء الثاني مطبعة دار الكتب المصرية 1934 ، ص : 353

14ـ ابو العتاهية ، الدش محمد محمود ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، 1968 ص : 245

15- المصدر السابق ، ص : 259
16- ابي نواس حققه احمد عبد المجيد الغزالي ، 1953 ، ص 610
17- المصدر السابق ص 613
18- مبارك زكي « النثر الفني في القرن الرابع » الجزء الثاني ، ص : 235
19- الجاحظ « الحيوان » تحقيق عبد السلام ومحمد هارون الجزء الاول شركة ومكتبة محمد مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر 1966 ص : 185-186
20- الجاحظ « الحيوان » تحقيق محمد عبد السلام هارون ، الجزء الرابع شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ص : 1940 ، ص 482
21- المصدر السابق الجزء السادس 1950 ص 190
22- المصدر السابق الجزء الرابع ص 185-186
23- رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الجزء الثاني 1964 ، ص : 372
24- المصدر السابق ص 371
25- الجاحظ « الحيوان » الجزء السادس 1950 ، ص : 203
26- زيدان جرجي ، تاريخ آداب اللغة العربية ، الجزء الثاني ص : 49
27- امين احمد « فجر الاسـلام » الجزء الاول مكتبة النهضـة المصرية 1936 ص 379
28- Evevett Wilson, Sociology the Dorsey Press III, 1966, P. 66.
29- جب هاملتون « دراسات في حضارة الاسلام » ترجمة احسان عباس وآخرين ، دار العلم للملايين 1964 ، ص 85
30- الجاحظ « البخلاء » تحقيق طه الحاصري ، دار المعـارف بمصر 1958 ، ص : 28
31- الدوري عبد العزيز « مقدمة في تاريخ الاسلام » المطبعة الكاثولوليكية بيروت 1960 ص 17
32- المصدر السابق ص 11
33- المصدر السابق ص 15
34- الجاحظ « البخلاء » ص 38
35- المصدر السابق ص 17
36- المصدر السابق ص 18
37- المصدر السابق ص : 238
38- المصدر السابق ص 240
39- المصدر السابق ص 241
40- المصدر السابق ص 243

ج ـ لمحات عن علم الاجتماع الطبي عند العرب

ان أحد اختصاصات علم الاجتماع الحديثة ، هو علم الاجتماع الطبي الذي يتناول دراسة تأثير البيئة الاجتماعية على احداث الامراض الجسمية والنفسية والحضارية ، وعلاقة الطبيب بالمريض ، وعلاقة نوع المهنة والجنس ومستوى الدخل بنوع الامراض ، وطرق علاجها ، ومدى ايمان الافراد بهذه الطرق ، وعلاقة معدل الوفيات بنوع الامراض ، وعلاقة التغذية بالصحة العامة . ان مثـــل هذه الاهتمامات لم تظهر في كتابات وتفكير رواد علم الاجتماع ، امثال سانت سيمون واوكست كونت واميل دروكهايم (الفرنسيين) وماكس فيبر وجورج زمل (الالماني) وهربرت سبنسر (البريطاني) ووليم كراهام سمنر وجورج هربرت ميد (الاميركيين) بينما اولى علماء الاجتماع المعاصرون بعد الحرب العالمية الثانية اهتماماتهم لهذه الظواهر . امثال هاورد بيكر وروبرت فارس وورن دنهام وايرفنك كوفمان .

اما كتّاب العرب القدامى اللذين عاشوا بعد القرن التاسع الميلادي ، امثال الاندلسي ابن عمر احمد محمد بن عبدربه ، وابن قتيبة الدينوري ، واخوان الصفا ، وابن سينا ، والبغدادي مهدب الدين بن الحسن علي بن احمد بن علي بن هبل ، والازرق ابراهيم ابن عبدالرحمن بن ابي بكر ، فقد

انصب اهتمامهم على دراسة الجوانب الصحية والوقائية للحياة الاجتماعية ، وبينوا اهميتها في حفظ نوع الانسان وتنظيم حياته اليومية وتعويده على ممارسة الانماط السلوكية والانشطة الاجتماعية اليومية ذات الطابع الصحي والوقائي .

ويتعين علينا ان نوضح بأن هذا البحث سوف يتطرق الى مواضيع علم الاجتماع الطبي المهمة التي تناولها هؤلاء الكتّاب ، ولن يشمل جميع الكتّاب العرب الذين اهتموا بالمواضيع الصحية والوقائية بعد القرن التاسع الميلادي . وان تسلسل المواضيع التي سوف نطرحها لا يعكس تواتر زمن كتابتها . لأن هدفنا هو ابراز الارهاصات الاولى التي وضعها كتّاب العرب القدامى وعرضها بشكل منظم ومتكامل ـ ينسجم ـ مع اسلوب علم الاجتماع الطبي في الوقت الحاضر ـ دون المساس بجزهرها او تغيير نصوصها .

وفضلا عما تقدم ، فان هذا البحث سوف لا يتطرق الى ذكر الامراض الجسمية والفسيولوجية والنفسية التي اكتشفها وعالجها الطب العربي ، واسبقيته في ذلك . لانها امور ليست من اختصاص باحث هذه الدراسة . انما سوف يتناول الظواهر الطبية والصحية ذات المنشأ الاجتماعي التي تعكس طبيعة اختصاص علم الاجتماع الطبي ومدى اصالة المعرفة الصحية والوقائية . عند العرب . على ان يكون في ذهن القاريء ان الشيء الذي سوف تتناوله لا يعكس الطب الشعبي او البدائي او الخرافي . انما الطرق التشخيصية والعلاجية التي توصل اليها طب العرب الاجتماعي في زمن لا توجد فيه مخابر ومعدات تكنولوجية تساعد الباحث العلمي على الاكتشاف ولا توجد معرفة علمية اسمها علم الاجتماع لكي تدفعه الى تناول مثل هذه المواضيع ودراستها وانما كان الكاتب العربي يملك الحس العلمي للمعرفة ، وخبرات جيله السابق ، وايمانه بكيان الانسان . بحيث اصبحت هذه المعرفة الصحية والوقائية فيما

بعد ضوابط اجتماعية ترشد وتوجه سلوك الافراد نحو انماط وانساق صحية تعكس النظام الصحي في المجتمع العربي •

وقبل ان ندخل في تفاصيل موضوع بحثنا يجدر بنا ان نوضح معاني ومضامين بعض المصطلحات التي نستعملها في هذا البحث مثل :

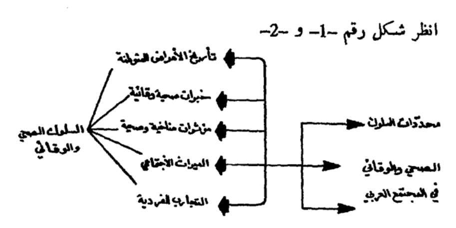
1 ـ العادة الصحية : تعني تكيف الفرد لسلوك معين عند مواجهته حالة صحية معينة (تثبت عن طريق التنشئة الاجتماعية او التجربة) ويمارسه بشكل تلقائي دون تردد ، ويقوم المجتمع بتغذيته • اما محددات هذا السلوك ، فهي تاريخ الامراض المستوطنة في المجتمع ، والخبرات الصحية والطبية ، والمؤثرات المناخية والبيئية ، والميراث الاجتماعي والتجارب الفردية • وجميع هذه المحددت تعتبر ايضا مصادر للسلوك •

2 ـ النمط الصحي الاجتماعي : يعني مجموعة عادات صحية ذات وظائف مترابطة ومتكاملة ؛ تمارس من قبل معظم افراد المجتمع بشكل متكرر ومستمر •

3 ـ النسق الصحي الاجتماعي : يعني مجموعة انماط صحية متشابهة في النوع والوظيفة ، ومتفاعلة بعضها مع البعض ومترابطة بنفس الوقت وتخضع لقواعد وقيم اجتماعية خاصة وذات فعالية نشيطة وديمومة اكثر من النمط لانها تأخذ قطرا اوسع منه في المجتمع •

4 ـ النظام الصحي الاجتماعي : يعني مجموعة انساق صحية متشابهة في النوع والطبيعة والوظيفة ، ومتفاعلة بعضها مع بعض ومترابطة بنفس الوقت ، مكونة احد اركان البناء الاجتماعي ، ومتكاملة مع بقية الانظمة الاجتماعية داخل هذا البناء •

انظر شكل رقم -1- و -2-



شكل رقم «1»

سلوك صحي ← عادة اجتماعية ← نمط صحي ← نسق صحي ← نظام صحي

شكل رقم «2»

نتنقل الآن الى المواضيع التي تطرق لها الكـتّاب العرب بعد القرن التاسع الميلادي والتي لها الصلة الوثيقة بما يسمى في الوقت الحاضر بعلم الاجتماع الطبي هي ما يلي : -

1 - صورة الطبيب الاجتماعية .
2 - نظام الصحة الوقائية .
3 - الصحة الوقائية وعلاقتها بمراحل نمو جسم الانسان .
4 - الامراض انواعها واعراضها وعلاقتها بفصول السنة الاربعة .
5 - تناظر التطورات الجنينية داخل رحم الام مع التغييرات الفلكية .

نبدأ الآن بعرض اهتمـام الطب الاجتمـاعي عند العرب القدامى وما قدموه من اهمية لشخصية الطبيب الاجتماعية ، وشروط قابليته على التفاعل الايجابي مع المريض وغرس الثقة عنده وكسب وده ، منطلقين من قاعدة ، ان الطبيب يقوم بدور مُرسل المعلومات الصحية الوقائية ، وقيام المريض بدور المُستلِم لهذه المعلومات . وهذا يتطلب من الطبيب ان يتصف بصفات جسمية وصحية ونفسية ، لكي تتم عملية الاتصال فيما بينهما . وهذه العملية تمثل الرباط الاول بين الطبيب والمريض قبل البدء في عملية

العلاج الطبي . واذا انعدم هذا الرباط فسوف يفقد المريض ايمانه بعلاج الطبيب .

شخصية الطبيب الاجتماعية : ـ

عرض البغدادي اربع صفات اساسية لشخصية الطبيب الاجتماعية هي ما يلي :

1 ـ صفات تعبيرية .
2 ـ صفات جسمية .
3 ـ صفات سلوكية .
4 ـ صفات خلقية .

فقد قال : « ومما يستحب في تعلم صناعة الطب ان يكون حسن الصورة والشكل محبوبا الى القلوب ، لا عبوسا ولا قطوبا تشتاق النفوس الى رؤيته وتهنأ الى محادثته ومكاثرته (صفات تعبيرية ، فالبشاشة وتقطيب الجبين والتواضع تمثل رموزا اجتماعية يصوغها المجتمع للفرد الذي يقوم بعلاج المريض) ، وان يكون معتدل السحنة فيما بين السمن والهزال والا فالهزال اصلح ، وان يكون لونه ابيض مشربا بحمرة ان كان في البلاد التي يكثر فيها هذا اللون ، وان يكون الجبين واسعا بقياس الوجه ، واسعا ما بين الحاجبين ، اشهل العينين ، وان يكونا كأنهما تضحكان او تنظران دائما الى شيء لذيذ وان يكون مقدارهما معتدلا فيما بين الجحوظ والغور والا فالغور اصلح ، وان يكون حاجبهما مطروقا لا محدقا ، وان تكون عروقهما خفيفة ، وان يكون صاحبهما اسيل الخدين ، صغير اللحيين ، خفيف اليدين ، لطيف الاطراف قليل لحم الراحة ، طويل الاصابع العارضين ، ممتد ممسوح العجيزة ، معتدل لحم الفخذين ، منتصب الساقين ، خفيف لحم القدمين ، مفرق الاخمصين (صفا تجسيمة ترمز الى الصحة المكتملة عند الطبيب تعمل على جذب المريض نحوه) متأن من غير تثبيط ، متوسط فيما بين السرعة والبطء والجبن والتهور وان كان الجبان البطيء من الاطباء

لنفسه خيرا من العجول المتهور ، متوســـط الحال بين الطيش والوقار ، والا فالوقار اصلح ، وبين الغضب والخمود والنباهة والخمول والتبذير والبخل ، ذكي الحواس ، متيقظة الفطنة (صفات سلوكية تحفز المريض للاعجاب بشخصيته الطبيب) • محبا للفضائل ، عاشقا للحكمة ، مهتما بالامور ، حسن الاخلاق طلق الشمائل عذب الكلام ، صادق اللهجة ، معروفا بالستر والعفاف (1) (صفات خلقية تدفع المريض للافصاح بصراحة عن المعاناة النفسية والجسمية التي يشعر بها) •

يبدو ان هذه الصفات المتعلقة بشخصية الطبيب الاجتماعية لم تثبت اعتباطا ، بل هي منتقاة من افضل الصـــفات الانسانية ، ومن التوقعات الاجتماعية لشخصية الطبيب والخبرات الســـابقة المتعلقة بعلاقة الطبيب بالمريض ، التي تستطيع ان تؤثر في شخصية المريض قبل العلاج • وجميع هذه الصفات تساعد الطبيب علىان يكون رسول الانسانية في اداء مهمته الصحية بشكل ناجح وتمنحه مركزاً اجتماعياً مرموقاً • وهذا لا يتم الا من خلال ممارسته دوره (كطبيب) الذي يخضع لالتزامات وشروط يحددها مجتمعه • فالصفات التعبيرية والجسمية والسلوكية والخلقية التي وضعها المجتمع العربي آنذاك ـ ما هي الا التزامات دورية تمثل النموذج الامثل للطبيب • وان درجة التقرب من هدا النموذج والابتعاد عنه يوضح مركز الطبيب الاجتماعي • بمعنى آخر كلما حمل الطبيب اكبر عدد ممكن من هذه الصفات (تعبيريه ، جسمية ، سلوكية ، خلقية) علت مكانته الاجتماعية في المجتمع والعكس صحيح •

نظام الصحة الوقائية

ينظر طب العرب الاجتماعـي الى ابدان الافراد على انها دائمـة التحلل لما فيها من الحرارة الغريزية من الداخل ، وحرارة الهواء المحيطة بها من

الخارج ، فانها تحتاج الى ان يخلف عليها ما تحلل ، واضطربت بذلك الى الاطعمة والاشربة ، وجعلت فيها قوة الشهوة ليعلم بها . ومقدار ما يتناوله فيها والنوع الذي يحتاج اليه ، ولانه لا يخلف الشيء الذي يتحلل ولا يقوم مقامه الا مثله وليس تستطيع القوة التي تحيل الطعام والشراب في بدن الانسان ان تحيل الا ما شاكل البدن وقاربه (2) .

نسق الاغذية :

1 ـ نمط اصناف الاغذية وعلاقاتها بوقاية الفرد صحيا . فقد صنفها الاندلسي عمر احمد بن محمد بن عبدربه الى ما يلي :

آ ـ اغذية تفسد المعدة ، كالمشمش والسمسم والتوت والبطيخ .

ب ـ اغذية لا يسرع اليها الفساد في المعدة كلحم البقر واكراعها .

جـ ـ اغذية ملّينة مسهلة للبطن ، كماء العدس ولحم الصغير من الحيوان ، والسلق والقرع والبطيخ والتين والزبيب الحلو والتوت الحلو والجوز الرطب والاجاص الرطب .

د ـ اغذية تحبس البطن ، كالكمثرى والبلوط ولحم الارنب والجبن واللبن المطبوخ والتفاح الحامض والرمان الحامض .

هـ ـ اغذية تولّد السدد في الكبد ، والطحال كاللبن الغليظ والجبن وجميع الاطعمة الحلوة والفلفل والتمر وجميع ما يتخذ من الحنطة والاشربة الحلوة .

و ـ اغذية تجلو المعدة وتفتح السدد ، كالبطيخ والزبيب الحلو والباقلاء والعسل والسلق ، والخردل والبصل والثوم والكراث والفجل .

ز ـ اغذية نافخة ، كالحمص والباقلاء واللوبيا ، والماش والعدس والشعير واللبن .

ك ـ اغذية بطيئة الانهضام : كلحم البقرة والابل والكروش والامعاء والاوز والاذان في جميع الحيـــوان والجبن والبيض البـــارد والفواخت والطواويس والبلوط ولحم التيوس واكراع البقر •
ل ـ اغذية ضارة للمعدة ، كالسلق والسجلم والحلبة (3) •

ان تصنيف الاغذية بهذا الشكل يوضح نوعها الذي كان يؤكل في ذلك العصر وفوائدها ومضارها وعلاقتها بنوع الاوجاع والامراض التي تسببها لجسم الفرد • اضافة الى ذلك ، فان هذا التصنيف يخضع لخبرات المجتمع الصحية ومعرفة الافراد للوظائف الصحية لكل صنف • فالفرد على سبيل المثال لا الحصر ، عندما يتعلم (عن طريق التنشئـة الاجتماعيـة) وعن طريق (التجربة) بان اكل الجبن او الرمان الحامض يحبس بطنه فانه يقلل من اكله عندما تكون بطنه محبوسة ويأكل الاغذية الملينة للبطن كالاجاص الرطب والبطيخ ، وهذا يعني ان الفرد قد تكييف لهذه (الخبرة الصحية) وانها تصبح عادة صحية في حالة تكرارها عندما يواجه نفس الحالة •

اما اذا اجتمعت عدة عادات صحية بحيث تعكس تكيفه لأصناف الاغذية بشكل مترابط ومتكامل وتمارس من قبل معظم افراد المجتمع وبشكل متكرر ومستمر ، فان ذلك يسمى نمطا صحيا اجتماعيا •

2 ـ نمط شروط التغذية :

آ ـ ملاءمة الطعام لبدن المتغذي به في الوقت الذي يغتذي فيه •
ب ـ تقدير الطعام بان يكون على مقدار قوة الهضم •
جـ ـ تقديم ما ينبغي ان يقدم من الطعام ، وتأخير ما ينبغي ان يؤخر منه •
د ـ ان من يتناول الطعام الثاني بعد انحدار الاول ، وقد قدم قبله حركة كافية ، واتبعه بنوم كاف استمرأة (4) •

هـ ـ اجود ما اكل من الطعام المتشابه ، فان المختلف يعسّر هضمه ، وتغلظ الشهوة في مقدار الحاجة الى ما يتناومه منه ، ولا يجوز للاكل ان يطيل مدة الاكل فيسبق هضم اوله وآخره لم ينهضم بعد ، بل يجب سحقه وطحنه فان ذلك اعون ما يكون للمعدة على هضمه (5) .

و ـ اجتناب اكل العنب مع السمن لانه مضر ، وشرب الماء الحار على المالح خطر ، والماء البارد بعد الفاكهة ، والجمع بين البصل والثوم مضر جدا لان اجتماعيا خطر عظيم للمعدة ، وربما اقضى بالانسان الموت ، واكل الحامض على اللبن ، ينبغي الاحتزاز منه لأنه يجمّد اللبن في المعـــدة ويولد منه ضرراً في المعـــدة وربمـــا اهلك صاحبه (6) .

نلاحظ على هذا النمط التركيز على عملية « التوازن » بين جسم الانسان ووقت الغذاء .

طاقة احتمال الجسم وكمية الغذاء .

نوع الغذاء ووقت الغذاء .

نوع الغذاء ودرجة هضمه .

نوع الغذاء ومضاره .

وجبة الغذاء الاولى والثانية .

ومما لا شك فيه ان هذا التوازن يخلق نمطا صحيا سليما لجســـم الانسان وهذا يعني ان العادة الصـــحية لا تعني دائما التكيف الايجابي لسلوك صحي معين (كأكل البقول لادرار البول) بل تعني ايضا التكيف السلبي ، اي الامتناع عن اكل غذاء معين (كأكل الباذنجان للفرد الذي عنده مرض البواســـير) . أو اكل نوعين من الاغذية المضادة في آن واحد كأكل

الثوم والبصل معا او اكل الحامض على اللبن . أما مكونات العادة الصحية فهي ما يلي :

1 ـ نوع الغذاء ودرجة تفاعله مع المعدة والامعاء فبعض الاغذية تفسد المعدة ، (كالمشمش) والاخرى تصلب الطعام والثالثة تلينه في المعدة .

2 ـ طبيعة الغذاء أي مدى قابليته للانهضام في المعدة فبعضها سريع الهضم كلحم السمك والاخرى بطيئة الهضم كلحم البقرة والجبن والبيض ، والاخرى تولّد النفخ في المعدة كالباقلاء والحمص والثالثة تذهب النفخ كالاطعمة المطبوخة جيدا .

3 ـ طبيعة جسم الانسان ، اي درجة قابليتها على هضـــم الطعام وحاجتها لكمية الغذاء .

4 ـ حجم الجسم ، أي درجة استعابه لكمية الغذاء .

5 ـ وقت التغذية .

6 ـ الوقت الذي مضى على هضم الغذاء السابق .

جميع هذه المؤثرات تسبب عادة صحية غذائية عند الفرد ويتكيف لها ويكســبها عن طريق التعلم والتجربة . واجتماع عدة عادات متعلقة بالتغذية وذات اتصال دائم بعضها ببعض وممارسة من قبل اغلب افراد المجتمع لها بشكل مستمر نمطا خاصا بشروط التغذية .

3 ـ نمط وقت الطعام :

ان وجود اوقات الاكل هي ما يلي :

آ ـ ما كان عقب الرياضة المعتدلة .

ب ـ بعد خروج ثقل الطعام المتقدم .

جـ ـ عند صدق الشهوة للاكل ، لانه لا يجوز الاكل بغير شهوة ، فان مدافعة الجوع تجلب الاخلاط الرديئة الى فم المعدة وتضعف

القوة وتسيء بالسحنة ، واكل الطعام بغير شهوة صادقة ربما صادف بقايا الطعام في المعدة فكان ادخال طعام على طعام وهو رديء او كانت في المعدة لطخة من خلط فاسد مضعف للشهوة يفسد ما يرد الى المعدة .

د ـ اذا جاع الفرد جوعا مفرطا ، فلا يجوز له التملىء من الطعام فانه خطر ، وبالجملة كل امتلاء مفرط من الطعام او شراب فهو رديء .

اما اردأ أوقات الاكل ، فهي :

1 ـ عقب الجوع المتقدم .
2 ـ الجوع المفرط بعد عادة الشبع .
3 ـ ادخال طعام على طعام لم ينهضم .
4 ـ الشبع المفرط عقيب جوع مفرط .
5 ـ عقيب رياضة متعبة .
6 ـ عقيب الجماع او الحمام (7) .

يشير هذا النمط الى توقيت اخذ الطعام وربطه بالانشطة الاجتماعية اليومية التي يمارسها الفرد . ويخضع وقت تناول الطعام الى انشطة يومية يقوم بها الفرد تقوم مقام المؤثرات الاجتماعية التي تنقسم الى قسمين ، يمثل الاول محفزات لأخذ الطعام (عقيب الرياضة وصدق الشهوة للاكل والرياضة) . والآخر يمثل الممنوعات (عقب الجوع المفرط والرياضة والحمام) وعن طريق التجربة يتراوح سلوك الفرد بين هذين القسمين (محفزات وممنوعات) الى ان يتكيف الى سلوك واحدة يتناسب مع صحته . ويثبت ذلك ما تعلمه من ابويه او اقاربه او اصدقائه فيما يتعلق باوقات الطعام . وتكرار هذا التكيف يكون عنده « عادة صحية » ومجموع عدة عادات صحية متشابهة

بالوظيفة ومترابطة معها ، وتمارس من قبل معظم الافراد بشكل مستمر تصبح نمطا خاصا بوقت الطعام •

4 ـ نمط التغذية العلاجية :

توصل طب العرب الاجتماعي الى تشخيص العديد من الامراض ومعرفة مسبباتها وعلاجها بواسـطة اكل بعض الخضروات ، ومعالجة بعض الامراض بواسطة الماء لانه يغسل المعدة من فضل الغذاء وربما اطلق البطن •

بحيث اصبح هذا النمط جزءا لا يتجزأ من عملية التنشئة الصحية للفرد العربي • فمثلا :

آ ـ اكل الخيار لمن اصابه الغش بسبب الحرارة •

ب ـ اكل البقول لادرار البول •

جـ ـ اكل الفجل لزيد المني وتهيج الجماع •

د ـ اكل الباذنجان يسبب تغيير لون البشرة ويورث داء السرطان والاورام الصلبة والجذام ويولد البواسير •

هـ ـ اكل السلق بعد دقه مع اصله وعصره وغسل رأس الانسان به يذهب الاتربة منه ويطيل شعره (8) •

و ـ اكل البلح جيد للثة وهو يغزر البول اذا شرب بخل عفص منع سيلان الرحم ونزف البواسير (9) •

ز ـ اكل الثوم يعمل الصداع وطبخ الثوم ومشويه يسّكن وجع الاسنان والمضمضة بطبخه ينفع ايضا من وجع الســن ، لكنه يضعف البصر ويجلب بثورا في العين ، ويصفي الحلق وينفع في السـعال المزمن واوجاع الصــدر من البرد ويخرج العلق من الحلق (10) •

ز ــ المياه ، تحفظ على البدن رطوبته وتقمع الحرارة ، وهي لا تغذي ، ولكنه يرقي الغــذاء وينفذه الى العروق ، وهي أنفع الاشربة وأوفقها ، وهي مضرة لاصحاب الرطوبات والبلغم ٠

اما كيفية شربه ، فينبغي ان يقطع شربه في ثلاثة انفاس ليباعد الاناء عنه في كل نفس ، وينبغي أن لا يمص الماء مصا ويعبــه عبا فان ذلك يورث وجع الكبد ٠ وينبغي انلايشرب الماء حتى ينحدر الطعام عن البطن الاعلى ثم انظر الى ما قد يرويك فاشرب نصفه فذلك اصلح لبدنك واقوى لمعدتك واهضم لطعامك ، فان الاكثار من الماء يبرد ويرطب ويولد رعشة ويضعف الحرارة الغريزية ويورث النسيان والعطش ويخفف الجسم ويظلم البصر ولا يشرب في اثناء تناول الطعام ولا عقبه فانه يمنع الطعام ان ينهضم ويرفعه الى رأس المعدة ويكسر القوة الهاضمة ٠

اما انواع المياه فهي ما يلي :

1 ــ ماء المطر ، افضل الانواع واخفها والطفها ، وهو نافع للسعال اذا كان طريا وخيار ماء المطر على الريق لانه يغسل المعدة من فضل الغذاء وربما اطلق البطن ٠

2 ــ الماء البارد ، فشربه قبل الطعــام على الريق يبرد الكبد جدا ويهزل البدن ويطفيء حرارة المعدة ، وشربه بعد الطعام يقوي المعدة ويزيد في الهضم وينهض الشهوة وان اكثر منه شد الطعام في المعدة وقد ينهى عن شرب الماء اذا كان شديد البرودة ٠

3 ــ الماء المالح حار يابس يطلق البطن ويهزل ويحدث حكة ونفخا وهو ثقيل ورديء (11) ٠ ويضر أصحاب السدد لكنه ينفع اصحاب السيلان ، أي سيلان كان من اي عضو كان ، ويقوي القوى كلها على افعالها اذا كان باعتدال ٠

4 ـ ماء البحر : يدفع الشقاق المعارض في البرد قبل ان ينقرح ويقتل القمل ويحلل الدم المنعقد تحت الجلد ، وينفع في الحكة والجرب والرعشة والفالج واوجاع المفاصيل ، لكنه رديء للمعدة •

5 ـ المياه الكبريتية : جيدة للبهق والبرص ونافعة لاورام المفاصل والصلابات والتأليل العالقة والجرب والقوابي (بثور تظهر على خارج الجلد) ونافعة لاورام الطحال والكبد وأوجاع الرحم •

6 ـ ماء النحاس ، ينفع الفم والاذن •

7 ـ الماء المعدني ، يعسر البول والحيض والولادة (12) •

من خلال ما تقدم يظهر عامل التجربة وخبرة الاجيال السابقة بشكل اوضح في تحديد نوع الخضروات والمياه في علاج بعض الامراض التي يصاب بها الفرد ، يرجع اليها كلما اصيب بالامراض السالفة الذكر ، فتصبح عنده ، « عادة صحية » يدعمها ويغذيها المجتمع (فيما اذا كانت تمثل احد الامراض المستوطنة في المجتمع ، او تمثل جزءاً من تراثه الاجتماعي ، او انها نتيجة المؤثرات المناخية) • وعند تفاعلها مع بقية العادات الصحية المتعلقة بعلاج الامراض بواسطة الاغذية ، يصبح ذلك نمطا خاصا به •

وجملة القول ان هذه الانماط الاربعة متشابهة في نوعها ووظيفتها الغذائية والصحية والعلاجية ، ومترابطة بعضها ببعض • فاصناف الاغذية مرتبطة بشروطها ووقت اكلها وتشخيص الامراض وعلاجها مكونة نسقا وقائيا وصحيا ، وجميعها جاءت الى الفرد من خلال اجياله السابقة او خبراته الصحية او من ميراثه الاجتماعي الصحي • وكلما اشبعت حاجات الفرد الصحية الوقائية زادت ديمومتها وتوغلت الى قواعد وقيم المجتمع الصحية واصبحت احد مكوناتها • انظر شكل ـ3ـ

نسق النوم :

للنوم فائدتان ، احدهما استراحة الاعضاء مما يلاقي الجسم من تعب في اليقظة وراحة النفس مما تلاقي من التكالب على الهموم ونحو ذلك . ففي النوم راحة عظيمة للنفس والبدن . والثانية ان الحرارة الغريزية تدخل الى داخل الجوف وقت النوم فيكون بها اعانة على هضم الطعام فيقوم الانسان وفيه استمرار القدر الاصلح من النوم من ست ساعات في الليل او ثمان ، وفي النهار ساعة القيلولة ولو لحظة ، وان فيها اعانة على قيام الثلث الباقي من الليل(13) .

نمط وقت النوم :

افضل النوم ما كان غالبا غرقا ، ولذلك نوم النهار رديء لسرعة الانتباه ولانه موّلد للامراض الرطبة ، ويرخي العصب ، ويفسد لون البشرة ويولد الاورام والحميات . واصلح اوقات الابتداء بالنوم عقيب هضم الطعام ، والنوم اثر الطعام يثير النفخ والقراقر ويكثر من تراقي الابخرة الى الدما . مع اقتناع جهة لتحلل الغؤور القوة النفسانية الى الباطن وتخليها عن توجيه لافعال الى الظاهرة ، لذلك يجب اذا اكل الطعام يتمشى عليه خطوات حتى يستقر في معدته ،ويدافع النوم بقدر ما ينهضم الطعام بعض الهضم ، ويقل تراقي الابخرة الرطبة والنوم يتم هضمه ويجوده ، ولا يجوز ان يجبر الانسان نفسه على النوم وهي يقظة ذكية ، ولا يتكلف السهر والنفس قد استرخت

وتبلدت ، وربما جلب النوم على امتلاء تململا يسوء به الهضم لتبلد القوة بالاستيقاظ المزعج • فالنوم على الخواء رديء مضعف للقوة ، مهيء لاضرار المـرار الى المعـــدة وتعرضه للاحتراق وان كانت المعـــدة بلغمية رطبة لم يضرها (14) •

تظهر هنا حاجة جسم الانسان الى الراحة (حاجة صحية) لكنها تخضع الى ثلاثة مؤثرات هي اقسام اليوم (النهار والليل) وهضم الطعام والجوع • ولهذه المؤثرات شروط وتبعيات تقوم بتعويد الفرد على النـوم بوقت معين واخضاعه لها • اضافة الى عوامل التنشئة الاجتماعية والتجربة الفردية • جميع هذه العـوامل تكّون عند الفرد عادة « صحيـة اجتماعيـــة » تتعلق بوقت نومه • وارتباط وظائف هذه العادة بوظائف العادات ، الاخرى المتصلة بوقت النوم ، بشكل مستمر ، تكون نمطا خاصة به •

2 ـ نمط وضعية النوم :

اما هيئة الفراش ، فيجب ان يكون وثيرا عالي الوساد فانه يعين على سرعة انحدار الطعام الى الجوف • وان ينام اولا على الجانب الايمن لتلاصق الكبد والمعدة على اليسار ، والنوم على البطن يعين المعدة وعلى هضم الطعام الا انه يكدر الحواس ويورث امراض رديئة ، مثل السكتة والكابوس ويولد الحصى في الكلى والمثانة (15) •

3 ـ نمط مدة النوم :

وطول النوم مفسد للاخلاط والسحنة مبلد للقوى النفسانية ، ومميت للغريزة مرخ للاعصاب والعقل ، وكذلك اليقظة مجففه للمزاج ، ومفسده للدماغ ومصفرة للون البشرة ومحلله للقوى (16) •

ان تشابه هذه الانماط الثلاثة (وقت النوم وضعيته ومدته) في النوع والوظيفة ، وتفاعلها بعضها مع البعض ، وخضوعها بعملية التنشئة الاجتماعية

والتجربة الفردية والخبرات الاجتماعية السابقة المتعلقة بنوم الفرد تكوّن نسقا خاصا به •

نسق الرياضة :

الرياضة ركن من اركان حفظ الصحة ، اذا أصيب منها المقدار المعتدل ، ومغنية عن كثير من الادوية الاستفراغية ، لان بدن الانسان يحتاج الى الغذاء ، وليس كل غذاء يتغدى به الانسان يصير مادة لاعضائه بالفعل التام ، بل يبقى من كل غذاء فضلة لا تنصرف في التغذية ، فاذا بقيت واجتمعت تولد منها خلط ضار بكميته او كيفيته ، واضطر الى اخراجه بالادوية المسهلة وكل دواء مسهل فانه مع ما ينقي البدن ينهك القوة ويوهن سطوح الاعضاء والرياضة المعتدلة تحلل فضول كل طعام تقدم وتليه وتهيئه للخروج من مسالكه وينعش الحرارة الغريزية وتعد الابدان لقبول الاغذية ، وتصلب المفاصل وتقوي الاعصاب •

1 ـ نمط وقت الرياضة :

ويجب ان يرتاض الانسان بعد انهضام طعام المتقدم وبعد انتباهه من نومه وقرب ما يريد ان يجوع لانها قبل الطعام نافعة ومعدة للبدن لقبوله وهي حافظة للصحة ، وبعد الطعام مضرة لانها تجذب المواد غير منهضة الى الاعضاء فيورث السدد والغلظ في الاحشاء • ولا يجوز ان يرتاض الانسان وهو جائع ، فانه يتولى على اعضائه اليبس لفرط التحلل ، وان اخطر الى حركه بعد الطعام فيصبر الى ان ينحدر عن المعدة ، فان ضرورة يكـون اقل ويجب ان يبتديء الانسان بالرياضة قليلا الى ان يبلغ فيها غاية الاحتمال (17) •

يتأثر نسق الرياضة بثلاث عوامل هي هضم الطعام ووقت النوم ، ودرجة الجوع • فالفرد يمارس العابه الرياضية حسب شروط هذه العوامل الثلاثة وموازنا بينها من أجل الوصول الى نمط خاص بنوع الرياضة يتناسب مع قابليته الجسمية والصحية ••

نسق الاغتسال :

ينفع الحمام بتفتيح المسام وتحليل الفضول والانتفاخ لما يحتاج الى نضجه منها واسالتها والاعانة على نقض ما يراد نقضه منها وله مضار وهو انه يسيل الاخلاط المستعدة للسيلان ويصبها الى الاعضاء الضعيفة ، ويرقي الاعضاء والاعصاب ، ويضعف الحرارة ، ويسقط الشهوة للطعام ويضعف الباه والاغتسال بالماء البارد والجلوس فيه يهزم الحار الغريزي الى الباطن وبعد الخروج منه يقويه ويظهره اكثر مما كان اولا ، ومثير للاعضاء ويقوي البشرة لمن كان مزاجه حارا قويا •

1 ـ نمط الاغتسال وعلاقته بالاكل :

التدبير الواجب لمعتدل المزاج ان لا يدخل الحمام على امتلاء من الطعام ، ولا يشرب فيه ولا على اثره الماء وخاصة البارد • ولا يجوز ان يدخل الانسان الحمام على جوع ، بل يتناول لقما مغموسة في بعض ماء الفواكه الهاضمة •

2 ـ نمط الاغتسال وعلاقته بالمزاج • ومن كان صفراوي المزاج فيحرم عليه البيت الحار ، والاستحمام بالماء البارد اصلح لمن مزاجه حارا قويا فيه من ايام الصيف (18) •

نسق السفر بواسطة السير على الاقدام :

من اراد السفر فليتقدم على سفرة تنقية بدنه بقصد واسهال وينتقل تدبيره الى ما يضطر في سفره تدريجيا في رياضة أو سهر والتزام بأغذية او صبر عن حمام واذا اخذ في السير فيجب ان يتدرج فيه •

1 ـ نمط اكل المسافر •

يجب ان يقلل من شرب الماء ومن كان سفره في الحر فليجعل اغذيته باردة مسكنة للعطش ويوقي اعضاءه من الشمس ويوقي الوجه والرأس ،

ومن كان مهزولا فلا يضره السير على الخوا ، ومن كان مهزولا فليشرب قبل سفره بعض المنعشات ويصبر عليه قليلا ثم يسير . ويأكل عند نزوله الفواكه ، ويغتذي بالاغذية الباردة الرطبة (19) .

جدول نظام الصحة الوقائية

	الانساق		الانماط		
١	الاغذية	أصنافها	شروطها	وقت أكلها	استخدامها في علاج الأمراض
2	النوم	وقته	وضعيته	مدته	
3	الرياضة	وقتها			
4	الاغتسال	وقته			
5	السفر	أكل المسافر			
٦	الشراب المسكر	الغذاء			

يتكون نظام الصحة الوقائية من مجموعة كبيرة من العادات الاجتماعية الصحية (كعادة اجتناب بعض الاغذية وعادة الامتناع عن اكل بعض الاغذية وعادة استخدام اغذية لمعالجة ضرر بعض الاغذية ، وعادة توقيت اكل بعض الاغذية ، وعادة شرب معين من المياه بوقت معين ، وعادة النوم على الجانب الايمن وغيرها) المترابطة بعضها مع البعض من خلال قنوات نمطية . فمثلا عادة اكل الاغذية التي تو"لد السدد في الكبد والطحال (كالاطعمة الحلوة والتمر) مرتبطة بقنوات نمطية (اصناف الاغذية وشروطها ووقت اكلها) ووقت النوم ، لكنها لا ترتبط من خلال قنوات نسقية . اما الانماط الصحية فمرتبطة من خلال قنوات نسقية . فنسق السفر بواسطة السير على الاقدام مرتبطة بنسق الاغذية ونسق الرياضة ونسق الاغتسال ، وبنفس الوقت

مرتبطة بقنوات نمطية ، فنسق النوم مرتبط بنمط وقته ونمط وقت الاغتسال ونمط شروط التغذية ووقتها ونمط وقت الرياضة • والانساق مرتبطة من خلال قنوات نسقية لا نمطية ، فنسق الاغتسال مرتبط بنسق النوم ، ونسق التغذية ونسق الرياضة ونسق الشراب المسكر •

الصحة العامة وعلاقتها بنمو جسم الانسان

اهتم طب العرب الاجتماعي بصحة جسم الانسان العامة بحيث قسمها حسب مراحل نموه كما يلي :

1 ـ المرحلة الجنينية : التي تصف تعلق الجنين بالرحم كتعلق الثمرة بالشجرة ، واخوف ما يخاف عليه ان يسقط من ابتداء ظهورها عند ادراكها ، وقد يكون سبب الاسقاط حركة مفرطة او وثبة شديدة او تخمة او كثرة جماع بحركة الرحم من الخارج خصوصا بعد الدعم وقد يموت الجنين فيسقط ، واكثر الاسقاط في الشهر الثاني والثالث من الريح ، وقد يسقط الجنين من الشهر الاول من رقة المني وقد يسقط في السادس وما بعده لرطوبة الرحم ، ويكثر الاسقاط في البلاد الباردة جدا • واذا احست المرأة قبل الولادة بوجع العانة والبطن فالولادة سهلة ، واذا احست ذلك في الصلب فهي عسرة ، والاوجاع العارضة عند الاسقاط اشد من الاوجاع التي عند الولادة ، لان ذلك امراً غير طبيعي ، واما موت الجنين فيدل عليه تحرك شيء من الجوف كالحجر ينتقل من جانب الى جانب خصوصا اذا اضطجعت المرأة على جنبها وتبرد السرة وقد كانت حارة ويبرد الثدي ، وربما سالت رطوبات منتنة وتغور عين الحبلى الى عمق ويكون بياض عينها كمداً وتبقى الاذن وطرف الانف مع حمرة الشفة (23) •

اما علامات الحبل ، فاذا كانت الحبلى بالذكر ، تكون اشد بغضا للجماع من الحبلى بالانثى ، ثم ما يعقبه من كرب وكسل وثقل بدن وخبث نفس وكلف وغشيان وجشأ خانق وقشــعريرة وصداع ودوران وظلمة عين وخفقان قلب ، وتشتهي الاغذية الحامضة ثم تهيج شهوة رديئة بعد شهر او شهرين ويصغر بياض عينيها ويسترخي جفنها ، ولابد من تغيير اللون وحدوث اثار خارجة عن الطبيعة وان كانت من حمل ذكر كانت اقل وان كانت من حمل انثى اكثر وفي بداية الامر ينفصل شيء من دم الحيض عن الجنين لصفرة ، فترخي ابدان الحوامل (24) •

ويحذر البغدادي الحامل من اكل ما يدر البول والطمث خاصة اللوبياء والسمسم ، حيث يجب ان تكون اغذية الحامل صالحة ، كالدجاج والدراج ولحم الجدي والخروف ، ويجب ان تحذر الحامل من التعب الشديد وطول المقام في الحمام والرياضة ، ويجب ان تنصرف للهو والسرور والتنزه وكل ما يسر النفس وينشط الروح •

2 ـ مرحلة الطفولة : اذا اراد الطفل ان يرضع فيجب ان تحلب الام من الثدي قطرات قبل رضـــاعه اذا كان الطفل محروراً ، فلا يجب ان ترضعه على الريق ، بل اخذ الماء المغلي لغسل مثانته ، لان الكثير من الاطفال يولدون وفي مثاناتهم الحصى والرمل ، واذا حبلت الام المرضع فيكون لبنها رديئا جدا والرضاعة الطبيعية سنتان ويتدرج الطفل قبل فطامه في تناول الاغذية (25) •

3 ـ مرحلة الشباب : يجب ان يزيد الشباب من الرياضة فان الفضول تزيد في ابدانهم لقلة نموهم • ويتعللون بالماء المعتدل الحــرارة العذب الطعم ، فان كانوا اصحاب رياضات قوية فيتعاهدوا لين ابدانهم بالدلك والدهن ويميلون الى الاغذية المرطبة المعتدلة البرد ويأكلون لحم الجدي والسمك ويقللون من الحلوى ويســتعملون الحوامض في الصيف

ويكثرون من استعمال الرمان الحلو ويأكلون الفواكه الرطبة وليحذروا الرياضة والحمـام على الطعام (26) وينبغـي ان لا يكثروا من ملاقاة الشمس وان يتجنبوا ما يولد الصفراء كالثوم والبصل ما اشبه ذلك وان احتاجوا الى استفراغ فبالفصد ولا يصابر والجوع ولا يأكلوا الا عند الحاجة (27) ٠

4 ـ مرحلة الكهولة : يجب ان يكون الكهول في مواقع معتدلة الهواء ، وان يقللوا من الكد والتعب ويقللوا من الجماع والفصد والاسهال لنقص فضولهم ، فذلك اوفق لهم ٠ ويغتذوا من الاغذية الحارة الرطبة ويتغرقوا بالادهان المرطبة ويكثروا من الاستحمام (28) ٠

تصنيف امراض الجسم حسب فصول السنة الاربعة

ربط طب العرب الاجتماعي امراض جسم الانسان بفصول السنة ربطا سببيا ، اي ان كل فصل من فصول السنة يعمل على تسبيب امراض خاصة به ولا تحدث في فصل آخر ٠ مثال على ذلك :

فصل الربيع : هو حار رطب ، اما حرارته فلقرب الشمس في كل يوم فيه الى مساحة الرأس ، واما رطوبته فلان الرطوبات الشتوية لم تكن تحللت بعد ٠ وهو افضل الفصول وانسبها للابدان الصحية لمناسبته لمزاج الارواح والدم ، ويحمر اللون ، ويجذب الدم الى الخارج باعتدال ، وغير مناسب لابدان خصوصا ذات الامراض المزمنة كالاورام والدمامـل والخوانيق وانصداع العروق والسعال وضيق النفس والربو والسكتة والفالج ووجع المفاصل ٠

فصل الصيف : حار يابس ، اما حره فلقرب الشـمس من مسـاحة الرؤوس ، اما يبسه فلكثرة تحلل المواد فيه لفرط حرارة الهواء وقلة وقوع الانداء في بعض المواقع وعدمها في البعض الآخر ٠ وهذا الفصـل يوافق

المشايخ . وهو مصفر اللون لكثرة ما يحلل من الدم مضعف للهضم ، ويساعد على ظهور الامراض الحادة كالحميات ووجع الاذان والرمد الحار ، والامعاء والجدري والحصبة .

فصل الخريف : فبارد ويابس ، اما برده فلأن الشمس في كل يوم تأخذ في التباعد عن مساحة الرأس واما يبوسه فلتحلل المواد الرطبة وليبس جوهر الهواء المتحلل بحر الصيف وهو فصل رديء مضاد لتولد الدم والروح ، ضار لاختلاط هوائه من برد عدوانه وحر ظهائره . وامراض الخريف الجرب وتقشعر الجلد والقوابي والاورام وخصوصا السرطان وامراض الطحال وعسر البول وعرق النساء ووجع الوركين وامراض الرئة والسعال ، ويضر المسلولين والمدقوقين ويعرض فيه القولنج اليابس ويكثر فيه الجنون .

فصل الشتاء : طبيعته باردة رطبة ، اما برده فلبعد الشمس عن مساحة الرؤوس ، اما رطوبته فلحقن البرد المواد الرطبة ولكثرة ما يقع فيه من الامطار والثلوج (وهذا الفصل يجتمع فيه الحر الغريزي داخل البدن ويقوي ويجود فيه الهضم . وهو موافق للمحرورين وغير موافق للمشايخ) وفي هذا الفصل يكثر البلغم فتحدث النزلات والزكام وذات الجنب والرئة وامراض الحلوق وامراض العصب كالفالج والسكتة والصراع والصداع المزمن (29) .

ان جميع ما تقدم يمثل المعرفة الطبية والصحية والوقائية في طب العرب الاجتماعي القديم الذي نقل الينا من الاجيال السالفة عن طريق الكتب والوثائق المكتوبة وليس عن طريق المشافهة ، وهذا يبين عدم بداءة المجتمع العربي آنذاك ، بل يوضح درجة تقدم الطب الاجتماعي عندهم ودرجة اهتمامهم بصحة الفرد ووقايته من الامراض ، ودرجة تطور المجتمع العربي في الحياة الصحية ، ودرجة توعيته الوقائية ، مستبطنين هذه المعرفة الطبية والصحية والوقائية من مصادر عديدة منها تاريخ الامراض المستوطنة في

المجتمع العربي ، وتأثير البيئة المناخية على توليد امراض معينة ، وخبرات صحية انتقلت اليهم من اجيالهم السالفة وخبراتهم الشخصية وهذه المصادر تمثل اغنى واصدق وادق واثمن المعلومات الصحية والوقائية لطبيعة الجسم الانساني • بينما توصل طب الغرب الاجتماعي المعاصر الى معرفة الوقائية الصحية من خلال رصد وملاحظة امراضهم الصحية من العيادات الطبية والمراكز الصحية للبحوث • وهذا يوضح ان طب العرب الاجتماعي اكثر واقعية واصالة ، لانه أخذ من مصادر الحياة الاجتماعية والتي هي مختبرات طبيعية وليس من مخابر تجريبية ضيقة كما هو موجود في طب الغرب الاجتماعي •

ومما لا شك فيه ان معرفة العرب الصحية والوقائية اصبحت ركيزة اساسية للنظام الصحي في البناء الاجتماعي للمجتمع العربي واصبحت جزءا من عملية التنشئة الصحية واداة مؤثرة لضبط السلوك الصحي والوقاية من الامراض ، يمارسه الفرد دون اي الزام رسمي او سلطوي • حيث اصبحت التعاليم الصحية عادة اجتماعية يمارسها الفرد يوميا في المأكل والمشرب والرياضة والسفر والنوم وهذا يعني انها اصبحت انماطا صحية يمارسها الفرد العربي باستمرار ، ومجموع هذه الانماط شكلت نظاما صحيا مرتبطا بالبناء الاجتماعي العربي ، وبقي هذا النظام الصحي سائدا الى يومنا هذا مأخوذا به وممارسا من قبل افراد المجتمع •

ومما تجدر الاشارة اليه في معرض حديثنا ان نذكر مقولة عالم الاجتماع المعاصر بيتر بلاو المتعلقة بدوام وبقاء النظام الاجتماعي حيث قال « ان بقاء ودوام النظام الاجتماعي في المجتمع يرجع الى مدى عمق جذوره في البناء الاجتماعي والى درجة التزام الفئات الاجتماعية القيادية »(30) • ونحن نتفق مع الاستاذ بلاو في الشطر الاول من مقولته لا اننا لا نتفق معه فيما يتعلق بالشطر الثاني منها ، لأن معطيات وتبعيات انماط وانساق النظام

الصحي تتوقف على استمرار وجودها وعلى درجة اشباعها للحاجات الصحية (حاجات الافراد للعلاج والوقاية الصحية والطبية) وعلى درجة اكتساب الافراد للمعرفة الصحية ، وعلى درجة تكفيهم للقواعد والعادات الصحية والوقائية ، ففي مجتمعنا العربي المعاصر عادات صحية ووقائية انحدرت اليه من الاجيال السالفة تعكس النظام الصحي الذي كان مستعملا في القديم (كطريقة ووقت النوم والاكل والشرب والرياضة) وهذا يعني ان انماط وانساق النظام الصحي الذي كان سائدا في المجتمع العربي ولا يزال مستمرا اثبت اشباعها لحاجات المجتمع الصحية والوقائية لكافة الفئات الاجتماعية دون استثناء ، وعكست ايضا درجة اكتسابهم لتعليماتها ، وتكيفهم لقواعدها وعاداتها . اما اهداف النظام الصحي في المجتمع العربي فهي تحقيق وقاية الفرد صحيا وعلاج امراضه ، وضمان بقائه في الحياة (انظر شكل رقم -5-)

معرفة صحية وقائية ⟵ درجة اشباعها للحاجات الصحية
⟵ درجة اكتساب الافراد لها
⟵ درجة تكيفهم
⟵ درجة بقاء النظام

وحسبنا في حدود اغراض موضوعنا ان نشير الى المعرفة العربية في الصحة الوقائية لا يمكن اعتبارها تراثا جامدا او ميتا ، لانها ما زالت تمارس من قبل اغلب افراد المجتمع العربي . فهي اذن حية وديناميية . اضافة الى كونها محفزا نابضا للجهود التي يجب ان تبذل في الوقت الحاضر لمواكبة التطور الحضاري للمجتمع العربي من اجل ربط ماضيه بحاضره ووضع الاساس المتين لبناء مستقبله .

وثمة مظهر آخر لطب العرب الاجتماعي ، هو علاجهم الامراض باساليب وقائية طبيعية غير مستحضرة (اي بواسطة طرق ووقت النوم والاكل

والنظافة والرياضة) وليس كما توصل اليه طب الغرب الاجتماعي المعاصر فالفرد الامريكي في الوقت الحاضر يأخذ عقاقير طبية مستحضرة على شكل اقراص يأخذها عندما يريد ان ينام او يستيقظ مبكرا او لتنشيط حيويته ، او لفتح شـــهيته للاكل ، او للتكلم امام الجمهور او للتنافس مع الآخرين او للجماع (31) •

وفضلا عما تقدم فقد شخّص طب العرب الاجتماعي الامراض الجسمية من خلال انشطة الحياة اليومية (اكل ، شرب ، نوم ، نظافة ، رياضة) وجعل هذه الانشطة علاجا للامراض • اي انه وجد علاقة سببية جدلية بين انشطة الحياة اليومية وصحة الفرد والمجتمع، وخضوع هذه العلاقةالى معايير موزونة تحددها صحة الفرد والبيئة المناخية وتاريخ الامراض المستوطنة في المجتمع العربي (انظر شكل رقم -6-) •

نوع معين من الغذاء ←—— يسبب نوعا معينا من الامراض
نوع معين من الغذاء ←—— يعالج نوعا معينا من الامراض
وقت الشرب ←—— يسبب نوعا معينا من الامراض
وقت الشرب ←—— يعالج نوعا معينا من الامراض
فصل سنوي معين ←—— يسبب انواعا معينة من الامراض

بعد هذا نستطيع ان نسجل بعض التوصيات على ضوء ما تقدم في هذا البحث هي ما يلي : -

1 - تدريس المعرفة الصـــحية والوقائية التي توصـــل اليها طب العرب الاجتماعي القديم على طلبة المدارس الابتدائية من اجـــل توعيتهم صحيا ، واطلاعهم على ما تقدم به اسلافهم في الحياة الصحية •

2 - اقامة دراسات ميدانية لاثبات علاقة نوع تغذية افراد المجتمع العربي وطريقتها بنوع الامراض وصحة ابدانهم •

التركيز على نمط شخصية طلبة الكلية الطبية وهيئتهم الجسمية وغرس النوازع الخلقية والانسانية عندهم لما لها من اثر كبير في علاقتهم مع المرضى قبل البدء بعملية العلاج ٠

تناظر التطورات الجنينية داخل رحم الام مع التغيرات الفلكية

ننتقل الآن الى فكر الطب الاجتماعي ونترك الانماط والسلوكية والعادات الاجتماعية وعلاقتها بالصحة الجسمية لنسجل براعة تصوير اخوان الصفا لمراحل تكوين وتطور الجنين داخل رحم الام وتناظره مع التغييرات الفلكية ٠ على ان يكون في ذهن القاريء ان هذا التناظر لا يشكل علاقة سببية انما مجرد توافق ومقارنة بين التطورات الجنينية والتغييرات الفلكية التي تبرز دقة المقارنة في تفكير العرب ، عند اخون الصفا الذين عاشوا (في القرن العاشر الميلادي) حيث قالوا : « واعلم ان القمر في جميع اموره كالانسان ، وذلك انه يبتديء بالنشوء كما ينشأ الانسان وله زمان يكون فيه كالصبي وحاله من بعد الولادة وله زمان الحداثة والشبيبة وله زمان قوة واستكمال وله زمان كهولة ونقص ثم لا يزال كذلك حتى يعدم وجوده ، ويغيب حتى لا يرى ويستأنف نشأة اخرى » (32) ٠ ان مكث الانسان في الرحم من يوم مسقط النطفة الى يوم خروج الجنين يوم الولادة ثمانية اشهر 240 يوما الذي هو المكث الطبيعي (33) ٠ وانه اذا جرت نطفة الانسان التي هي زبدة دم الرجال واجتمعت في الاحاليل عند حركة الجماع بعد ما كانت منبثة في اجزاء الدم متفرقة في خلل البدن ، وخرجت من الاحاليل وانصبت في الرحم ، واستقرت هناك ربطت بها في الوقت والساعة قوى من قوى النفس النباتية السارية في جميع الاجسام النامية التي هي ايضا قوة من قوى النفس الطبيعية السارية في جميع الاركان الاربعة ، والتي هي ايضا قوة منبثة في النفس الكلية الفلكية السارية في جميع الاجسام الموجودة في العالم ، ثم اعلم يا اخي ان للنفس

النباتية سبع قوى فعالية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمصورة • وان اول فعلها عند استقرار النطفة في الرحم هو جذبها دم الطمث الى الرحم وامساكها لها هناك وهضمها •

ثم اعلم يا اخي بانه اذا جذبت هذه القوة الدم هناك ، اخفته حول النطفة وادارته عليها كما بدور بياض البيض حول محها ، فيكون عند ذلك حول النطفة كالمحة ودم الطمث حولها كالبياض • ثم ان حرارة النطفة تسخن رطوبة الدم فتنضجها ، فتسخن وتنعقد تلك الرطوبة فتصير علقة ، كما ينعقد اللبن الحليب من الانفحة ، وتستولي عند ذلك على تلك الجملة روحانيات زحل وتبقى في تدبيراتها بمشاركة قوى روحانيا سائر الكواكب شهرا واحدا ثلاثين يوما ، سبعمائة وعشرين ساعة فان تلك العلقة تكون باقية بحالها ، غير مختلطة ولا ممتزجة ، بل جامدة متمسكة ، جارية اليها المواد ، لغلبة برد زحل وسكونه ، وثقل طبيعته الى ان يدخل الشهر الثاني ، ويصير التدبير للمشتري الذي فلكه يتلو فلك زحل ، وتستولي عليها قوى روحانية ، فيولد عند ذلك في تلك العلقة حرارة ، وتسخن ويعتدل مزاجها ، ويختلط الماءان ، ويمتزج الخلطان ، ويعرض لتلك الجماعة حركة مثل حركة الاختلاج والارتعاش والهضم والضج ، فلا تزال هذا حالها مادامت في تدبير المشتري الى تمام شهرين • ثم يدخل الشهر الثالث ، ويصير التدبير للمريخ الذي يلي المشتري في الفلك ، وتستولي على تلك العلقة قوى روحانية ، ويشتد اختلاجها وارتعاشها ، ويتولد فيها قصد حرارة وسخونة ، وتصير تلك العلقة حمراء ، فلا تزال تتقلب حالا بعد حال من النضج والاستحكام بمشاركة قوى روحانيات سائر الكواكب للمريخ الى تمام ثلاث اشهر • ثم الشهر الرابع ، ويصير التدبير للشمس رئيسة الكوكب وملكة لفلك • وان دخل الشهر الرابع من مسقط النطفة وصار التدبير للشمس واستولت على المضغة قوى روحانياتها ، نفخت فيها روح الحياة وسرت فيها النفس الحيوانية وظهرت اشكال العظام وانشئت

الخلقة وركبت المفاصل ، وتهندم التركيب ، والتفت الاعصاب على المفاصل ، وامتدت العروق في خلل اللحم وظهرت البنية محلقة غير مخلقة . واذا دخل الشهر الخامس صار التدبير للزهرة وصاحبه النقش والتصاوير ، وظهرت صورة الاعضاء واستبان رسم العينين ، وانشق المنخاران وانفتح الفم ، وثقب الاذنين ومجرى السبيلين ، وتميزت المفاصل ، ولكن الجنين يكون مجموعا منقبضا كانه مصرور في صرة ركبتاه مجموعتان الى صدره ومرفقاه منضمان الى حقويه ، وهو منكس رأسه على دفته وعلى ركبته وكفاه على خديه وهو شبه نائم محزون . واذا دخل الشهر السادس صار التدبير لعطارد عند ذلك يتحرك الجنين في الرحم ، ويركض برجليه ويمد يديه ويبسط جوارحه ويضطرب ويحس بمكانه ويفتح فاه ويحرك شفتيه ويتنفس من منخريه ، ويدير لسانه في فمه فيكون تارة متحركا ، وتارة يسكن ، وتارة ينام ، وتارة يستيقظ واذا دخل الشهر السابع صار التدبير للقمر ، فيربو لحم الجنين حينئذ ، وتسمن جثته ، وتنتصب قامته وتشتد اعضاؤه ، وتصلب مفاصله وتقوى حركته ، ويحس بضيق مكانه ويطلب التنقل والخروج ، واذا دخل الشهر الثامن ، تدخل الشمس بيت الموت ويرجع التدبير الى زحل من الرأس ، فيغلب عليه البرد والنوم وقلة الحركة . فان ولد في هذا الشهر كان بطيء النشوء ، ثقيل الحركة ، قليل العمر ، وربما كان ميتا . واذا دخل الشهر التاسع رجع التدبير الى المشتري السعد الاكبر فيعتدل المزاج وتقوى روح الحياة وظهرت افعال النفس الحيوانية في الجسد لان الشمس تكون قد استوفت طبائع البروج المثلثات النارية والمائية والهوائية والترابية مرتين في الثمانية الاشهر (34) .

اخيرا نذكر اثر الموسيقى في العلاج النفسي الذي استخدمه الاطباء العرب لمداواة الحمقى منطلقين من قاعدة حسية وذوقية مفادها ان فواصل الالحان تكون بالحركة والانتقال ويقابل هذه جنس الحركة في النبض وقد

عرفت انها سريعة او بطيئة . ولا شك ان الايقاع والالحان اذا دخلا في السمع اوجبا سريان الهواء عنهما حركة القلب ، وهي توجب تغير النبض لذلك تغيرا يفصح عما خبأته الطبيعة خصوصا في نحو الجنون والعشق (35) . وقد وجد الاطباء بالمغرب والاندلس (في القرن الخامس عشر ميلادي) ان كثيرا من الامراض العصبية والعقلية تخف وطأتها اذا عولجت بالموسيقى الرقيقة الهادئة المطمئنة ، حيث كانت الاجواق الموسيقية تعزف بنغماتها في سيدي فرج في مدينة فاس ، فتشرب نفوس ، المرضى وتهدأ اعصابهم ويقل توترهم وتلين نفوسهم ، ويختار لهم ارقى الالحان ويجتنبون الموسيقى الصاخبة التي تثير الاعصاب (36) وقد كان ارباب الطرب يحضرون كل اسبوع مرة او مرتين مستهدفين شرح الصدر وانعاش الروح وتقوية ضربات القلب واعادة وظائف الاعضاء الجسمية الى حالتها الطبيعية (37) . لايمان الاطباء المغاربة بان للطرب اثره الحسن على النفوس العليلة كتصفية الدماء التي باختلاطها ينشأ ما ينشأ من الخبل والاضطراب العصبي . كما ان للصوت الحسن اثرا حميدا في الشفاء بالميل والاصغاء لحد التأثير بالانجذاب النفسي والروح وتصفية الذهن واستجلاب السرور كما ان به قوة على دفع الامراض واعانة الالالم . ان الموسيقى علاوة على ما تضفيه على سامعيها من روح مرحه وتوحي بالحياة الهادئة المستبشرة ، فان لها من حسن الاثر على الاخلاق ما لا يتصورة احد فهي مرطبة لها وسابقة الرقة والذوق الحسن ، مرهفة للاحساس مجلية للخيال الرائق مما يكون له احسن الاثر ليس فقط على نفس الفرد ، بل يتعداه الى من حوله ممن يروق له في رقته واخلاقه ونعومة اطباعه وذوقه السليم وفي تصرفاته فيصبح محط انظارهم ومحل اعتبارهم وكبير تقديرهم ، وبذا يصبح مجبوبا منهم وكفاه ذلك فخراً (38) .

وكانت مارستان قلاوون (1281) تعزل المؤرقين من المرضى في قاعة منفردة يشنفون فيها آذانهم لسماع الحان الموسيقى الشجية او يتسلون

باستماع القصص يلقيها عليهم القصاص ، وكان المرضى الذين يستعيدون صحتهم يعزلون عن الآخرين (39) •

هذه التجربة لم تكن في الزمن البعيد وقد مارسها الاطباء العرب في معالجة الامراض العصبية والعقلية لاخراج المريض من حيز اللاشعور الى حيز الشعور عن طريق الموسيقى فحبذا لو يجرب اطباؤنا المعاصرون علاج الامراض العصبية والنفسية بهذه الوسيلة والتوصل الى معرفة علاقة علاج نوع الموسيقى واوزانها بعمر المريض (نفسيا وعصبيا) وجنسه وثقافتـــه ودخله الاقتصادي ومحل اقامته وحجم اسرته وموقعه في الاسرة ـ وما شابه ، ومقارنة هذه الوسيلة (الموسيقى) مع الوسائل العلاجية الاخرى واثرها على علاج الامراض العصبية والعقلية ، وطرح نتائج هذه الدراسة على الصعيد العالمي بواسطة المؤتمرات الطبية من اجل افادة الانسانية بهذا العلاج الذوقي الحسن ، وابراز فعالية وايجابية تراثنا الطبي بشكل علمي ينســـجم مع المتطلبات العصرية •

الهوامش

1 ـ البغدادي مهذب الدين بن الحسن علي بن احمد بن علي بن هبل « المختارات في الطب » الجزء الاول » الطبعة الاولى جمعيه دائرة المعـــارف العثمانية ، ص 6–7 ، 1362 هـ

2 ـ الاندلسي بن عمر احمد بن احمد بن عبد ربه « العقد الفريد » الجزء السادس مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ص : 308 1949

3 ـ المصدر السابق ، ص 327–333

4 ـ المصدر السابق ، ص 310–313

5 ـ البغدادي « المختارات في الطب » الجزء الاول ص 212

6 ـ الازرق ابراهيم بن عبد الرحمن بن ابي بكر ، تســـــهيم المناقع في الطب والحكمة ، المطبعة الخيرية ، ص 81 (سنة الطبع غير المذكورة)

7 ـ البغدادي « المختارات في الطب » الجزء الاول ، ص 212–214

8 ـ الدينوري بن محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة «عيون الاخبار» المجلد الثالثه مطبعة دار الكتاب المصرية بالقاهرة ، ص 280–288 ، 1930

9 ـ ابن سينا : « قانون الطب » شرح جبران جبوري منشورات مكتبة الطلاب ص 27 ، 1972

10ـ المصدر السابق ، ص 50

11ـ الازرق : « تسهيل المنافع في الطب والحكمة » ص 42

12ـ ابن سينا : « قانون الطب » ص 188

13ـ الازرق : « تسهيل المنافع في الطب والحكمة » ص 84

14ـ البغدادي : « المختارات في الطب » ص 266

15ـ الازرق : « تسهيل المنافع في الطب والحكمة » ص 84

16ـ البغدادي : « المختارات في الطب » ص 267

17ـ المصدر السابق : ص 205-207

18ـ المصدر السابق : ص 210-211

19ـ ابن عبد الله عبد العزيز « الطب والاطبـاء بالمغرب » المطبعة الاقتصـادية ص 7-8 ، 1960

20ـ البغدادي : « المختارات في الطب » ص 212

21ـ القيرواني ابراهيم بن القاسم الرقيق « المختار في قطب السرور في اوصاف الانبذة والخمور » تحقيق عبد الحفيظ منصـور مؤسسة عبد الكريم ابن عبد الله ـ تونس ص 390 ، 1976

22ـ المصدر السابق : ص 350

23ـ الازرق ، ص 136

24ـ المصدر السابق ص 126

25ـ البغدادي : ص 191

26ـ المصدر السابق : ص 198

27ـ الازرق : ص 131

28ـ البغدادي : ص 198

29ـ المصدر السابق : ص 105-109

30- Blau Peteer, M. The Perpetuation of Sociological Institutions Reading in Introductory sociology (eds) Dennis H. wrong 'and etat, Mac Millan co. inc. New York P. 115 1977.

31- Reynolds Janiee M, the Medical Institution American society (eds) Lary-T. Renolds and etat, David Mackay co. n, New York, P. 215, 1973.

32ـ رسائل اخوان الصفا : المجلد الرابع ، دار بيروت وصادر بيروت ، ص 427 سنة 1957

33ـ المصدر السابق : المجلد الثاني ص 417

34ـ المصدر السابق : المجلد الثاني ص 421-426

35ـ الانطاكي داود : « اولى الالباب والجامع للعجب العجائب » الجزء الثاني مطبعة السنية ، مصر ، ص 63 (السنة غير مذكورة)

36- الدباغ محمد بن عبد العزيز : « فراغ يجب ان يملأ » مجلة دعوة الحق العدد التاسع والعاشر ، السنة الثامنة ص 29 سنة 1965

37- ابن شقرون محمد بن احمد : « مظاهر الثقافة المغربية » مطبعة الرسالة الرباط ص 224-225 ، 1965

38- الجيراري عبد الله بن العباس : « تقدم العرب في العلوم والصناعات » دار الفكر العربي - القاهرة ، ص 80 ، 82 ، 1961

39- الشطي شوكت : « موجز تاريخ الطب عند العرب » مطبعة جامعة دمشق ص 37-83 1959

د ـ علم الاجتماع الحضري

اهتم بهذا الميدان المفكر ابن خلدون حيث اوضح بان المجتمع الحضري لم يظهر من الفراغ ومستقلا عن مراحل تطوره بل مر بمراحل زمنية تطورية اولية وفي النهاية وصل الى حضريته • فالمرحلة الاولى بدأت باجتماع الناس قصد التعاون من اجل الحصول على ضروريات الحياة ثم انتقلوا الى مرحلة الرعي وبعدها الزراعة واخيرا وصلوا الى المرحلة الحضرية • فقد قال في هذا لخصوص ما يلي : « اعلم ان لاختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلهم من المعاش ، فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد الى البدو لانه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيون وغير ذلك • فكان اختصاص هؤلاء بالبدو امرا ضروريا لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاءة انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش وغير ذلك مزيد عليه للعجز عما وراءه ذلك • (المقدمة ، 1961 ص 210) •

اما مؤشرات او صفات المجتمع الحضري فيمكن استخلاص ما قدمه ابن خلدون كما يلي :

1 ـ اعتماد الحضر على الحاجيات الكمالية اكثر من الضرورية •

2 ـ ميل الحضر الى السكون والدعة « اذا اتسعت احوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفة دعاهم ذلك الى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة (ص 211) •

3 ـ مبالغة الحضر في التأنق « يستكثر الحضر في الاقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر • ثم تزيد اصول الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف الشائعة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباج (ص 211) •

4 ـ اعتناء الحضر بحاجات الترف والكمال في احواله وعوائده « ان الحضر معتنون بحاجات الترف والكمال في احوالهم وعوائدهم ولا شك ان الضروري أقدم على الحاجي والكمالي وسابق عليه ، لان الضروري اصل والكمالي فرع ناشيء عنه (ص 214) •

5 ـ فقدان وازع الحشمة بين افراد الحضر « لقد ذهبت عن الحضر مذاهب الحشمة في احوالهم فتجد الكثير منهم يقذعون في اقوالهم الفحشاء في مجالسهم وبين كبائرهم واهل محارمهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما اخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولا وعملا (ص 215) •

6 ـ توكيل الدفاع عن الحضر لمن يحكمهم « والسبب فيذلك ان اهل الحضر القوا جنبوهم على مهاد الراحة والدعة انغمسوا في النعيم والترف ووكلوا امراهم في المدافعة عن اموالهم وانفسهم الى واليهم والحاكم الذي

يسوسهم والحامية التي تولت حرستهم واستناموا الى الاسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحـول دونهم فلا تهيجهم هيئـة ولا ينفر لهم صيد فهم غارون آمنون قد القوا السلاح (ص 218) •

7 - **يميل اهل الحضر الى الاستقرار الاستيطاني ومراعاته صحيا وجغرافيا** « ان المدن قرار تتخذه الامم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه فتؤثر الدعة والسكون وتتوجه الى اتخاذ المنازل للقرار ولما كان ذلك للقرار والماوى وجب ان يراعي فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها فاما الحماية من المضار فيراعى لها ان يدار على منازلها جميعا سياج الاسوار وان يكون وضع ذلك في ممتنع من الامكنة اما على هضـــبة متوعرة من الجبل واما باستدارة بحر او نهر بها حتى لا يوصل اليها الا بعد العبور على جسر أو قنطرة فيصعب منالها على العدو ويتضاعف امتناعها وحصنها • ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفاع السماوية طيب الهواء للسلامة من الامراض • فان الهواء اذا كان راكدا خبيثا او مجاورا للمياه الفاسدة او المناقع (مستنقع) متعفنة او طروح خبيثة اسرع اليها العفن من مجاورتها فاسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء او كثرة الامراض في الغالب » (618) •

8 - ارتفاع اسعار حاجيات السوق « ان المِصْرَ الكثير العمران يختص بالغلاء في اسواقه واسعار حاجاته • ثم تزيدها المكوس غلاء لان كمال الحضارة انما تكون عند نهاية الدولة في استفحالها وهو زمن وضع المكوس في الدولة لكثرة خرجها حينئذ والمكوس تعود على البيعات بالغلاء لان السوقة والتجار كلهم يحتسبون على ســلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤونة انفسهم فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات واثمانها » (ص 664) •

9 ـ التحايل على تحصيل العيش « ضمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بالوان الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من ضرر بعد تحيلها بحصول لون آخر من الوانها . فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحاليل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة . وتنصرف النفس الى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة فتجدهم اجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الايمان والربا في البياعات » (ص 663) .

10ـ تنوع الصناعات « ان عمال اهل المصر يستدعي بعضها بعضا لما في طبيعة العمران من التعاون وما يستدعي من الاعمال يختص ببعض اهل المصر فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته ويختصرون بوظيفته ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه لعموم البلوى به في المصر والحاجة اليه . وما لا يستدعي المصر يكون غفلا اذ لا فائدة لمنتحله في الاحتراف به . وما يستدعي من ذلك لضرورة المعاش فيوجد في كل مصر كالخياط والحداد والنجار وامثالها . وما يستدعي لعوائد الترف واحواله فانما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة الاخذه في عوائد الترف والحضارة مثل الزجاج والصائغ والدهان والصفار والنساج والفراش والذباح » (ص 671) « ان الصنائع انما تكثر في الامصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لانه امر زائد على المعاش . فمتى فضلت اعمال اهل العمران عن معاشهم انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع (ص 777) .

ان خلاصة ما قدمه ابن خلدون وهو توضيح وصفي لمجتمع الحضر الذي قال عنه بانه يتميز بتقسيم عمل مقام على اساس العمل (الصناعة) وان هذا المجتمع (الحضري) يبحث عن الكمالي اكثر من الضروري ويميل الى

الراحة والدعة ويتأنق في ملبسه ومأكله ومشربه ومسكنه ويتصف ايضا بارتفاع اثمان سلعة بسبب ارتفاع مستوى العيش وتزداد مشاكله الاجتماعية تفشي كالربا والفحشاء والغش والمقامرة وغيرها من الانحرافات السلوكية والخلقية ٠ هذه هي ابرز صفات المجتمع الحضري التي قدمها ابن خلدون ومن الممكن ان نجد مثل هذه الطروحات عند الكـتّاب المتخصصين في علم الاجتماع الحضري في الوقت الحاضر ٠

الخاتمة

هذه الخاتمة لا علاقة لها بما قدمناه في الفصول السالفة الذكر في هذا الكتاب بل تعكس واقع علم الاجتماع في الوطن العربي الآن ، وهدف كتابة هذا المؤلف .

لم يظهر علم اجتماع في الوطن العربي تلبية لحاجة مجتمعية ، او كاستجابة لدراسة مشاكل اجتماعية عانى منها المجتمع العربي ، بل وجد في كليات الجامعات العربية كتقليد لما هو موجود في المعاهد اكادمية والاوروبية والامريكية ، وبواسطة هذا التقليد نقلت جميع ميادين ومواضيع ونظريات ومناهج علم الاجتماع الغربي الى المجتمع الجامعي في العواصم العربة (وكان ذلك في بداية الخمسينات من هذا القرن) وهذا يعني ان اساتذة وطلبة هذا التخصص المجتمعي تسلموا قوالب جاهزة للفكر والنظرية والمنهج والدراسات الاجتماعية ولم يبذلوا اي جهد في دراسة مجتمعهم سواء كانت لظواهره أو لمشاكله بل انكبوا على ترجمة ما درس في الغرب وهذه تبعية علمية . وبهذا الصدد يقول جورج قرم (في مقالته معضلات البحث العلمي في العالم العربي) « لقد تخلى الباحث العربي عن البحث الدقيق الطويل المدى لاستكشاف وقائع تخلف مجتمعة التاريخية بعيد عن الشعارات السياسية او المذهب العقائدي الذي طالما اصبح بديلا عن البحث المضني والمنتج وقليل جدا هي الدراسات الميدانية الاقتصادية والاجتماعية التي تسبر غور الفئات الاجتماعية العربية وتبرز تطلعاتها ونفسيتها حسب موقعها من الانتاج وتحلل تصرفاتها المجتمعة للتكيف مع الواقع المتغير فالباحث العربي يعمل على اساس مجتمع تجريدي قسمه الى فئات وطبقات حسب مناهج سوسيولوجيا الدول الصناعية دون القيام بأي جهد فعلي لاجراء تكييف لتصنيفاته على اساس معرفة دقيقة للواقع المحلي » .

ويضيف الاستاذ عبد الكبير الخطيبي في مقاله « سوسيولوجية العالم العربي » فيقترح بوجوب التخلي عن الدراسة النمطية في السوسيولوجيا لانها تخفي من ورائها ميتافزيقا « الكليات » .

ثم اتت مرحله اخرى وهي مرحلة الستينات من هذا القرن نســتطيع ان نسميها بمرحلة النسخ حيث ظهرت دراسات عربية محاكية ومقلدة للدراسات الغربية وفي هذه المرحلة لم يحاول المتخصص العربي في علم الاجتماع ان يبتكر او يبدع في دراسته بل اسقط تحليلات وتفسيرات وتنظيرات غربية غريبة عن واقعه بالاضافة الى اعتماده على نتائج دراسات المستشرقين والباحثين الاجانب التي بحثت المجتمع العربي من زوايا خارجية ومليئة بالاسقاطات الغريبة والبعيدة عن بيئة ومناخ المجتمع العربي . يوضح هذه الملاحظة الاستاذ جورج قرم ويقول . ان ميزة العلوم الانسانية انها نابعة من الايمان بالتقدم المجتمعي وبضرورة تخالف العقائد الغيبية التي تتمسك بها القوى الاجتماعية التي لا مصلحة لها في التغيير المجتمعي . ومن الجدير بالملاحظة ان العلوم الانسانية قد استعملت ايضــا في الهجمة الاستعمارية الغربية على العالم فالانثروبولوجيا والاستشراق مثلا اديا دوراً هاماً في بسط سلطة المستعمر على الشعوب المستعمرة وكان الدافع في تطوير هذه العلوم مزدوجا : الدافع العلمي من حيث الميل الى اكتشاف اسرار صيرورة المجتمعات غير الغربية من جهة والدافع السياسي حيث ضرورة معرفة مكونات الحياة المجتمعية للشعوب المستعمر من اجل تسهيل السيطرة عليها من جهة اخرى » .

بعدها جاءت مرحلة التقليد النقدي ويمكن تحديدها في السبعينات فمنهم من تبنى النظرية الماركسية واقحمها على دراسة جميع ظواهر ومشاكل المجتمع العربي ناقدا انظمه وانساقه وانماطه ، الا ان هذا التبني لم يكن صادقا او مؤمنا بل جاء كتقليد للمتخصصين في علم الاجتماع في اوربا وكذلك كمصدر سريع للتكسب المادي والشهرة السريعة ، فهؤلاء ينقدون الواقع والظواهر الاجتماعية من اجل النقد فقط وفي تلك الفترة الزمنية كان مفهوم النقد يحتل مكانا طليعيا بين الكتاب والمفكرين ولا يعطون البديل المناسب للمجتمع العربي بل يقدمون طروحاة جاهزة ومصطلحات منحوته ومفاهيم محدوده مسبقا في بيئات مجتمعية غير عربية ولا تمثل مرحلته التطورية التي يمر بها ، فيبدأوا بالتنظير والتحليل وطرح مفاهيم ومصطلحات غربية وبعيدة كل البعد عن واقع الاحداث الاجتماعية التي تتبلور في المجتمع العربي ، وهناك فئة ثانية تبنت النظرية البنائية ــ الوظيفية وقامت بنفس العمل الذي طبقته الفئة التي تبنت النظرية الماركسية الا ان هاتين الفئتين من علماء الاجتماع في الجامعات العربية لم تستطيعا ان تجتازا الحاجز الذي وضعوه بينهم وبين واقعهم الحي ويدرسوه كما هو لا كما يجب ان يكون .

وبناء على ما تقدم نستطيع ان نقول على علم الاجتماع في الوطن العربي ما يلي :

1 ــ انه علم مستورد يكون فيه المتخصص العربي ناقلا ومقلدا لما يظهر في منشأ الاستيراد .

2 ـ ان الدراسات التي تناولت الظواهر والمشاكل الاجتماعية السائدة في المجتمع العربي انها معتمدة على طروحات فكرية وهياكل تنظيرية وادوات منهجية جاهزة ومستوردة لذلك اعطت هذه الدراسات نتائج مشابهة جداً لنتائج الدراسات الغربية وبعيدة عن واقع المجتمع العربي اي استخدام تقنيات علم الاجتماع الغربي في دراسة مجتمع عربي من قبل باحثين عرب ولم يتم دراسة واقع المجتمع العربي بالذات الذي هو هدف علم الاجتماع وهذا يشير ايضا الى ان الباحث العربي اصبح مسخر تلقائيا لصالح علم الاجتماع الغربي . وبشكل ادق ان الدراسات الاجتماعية للمجتمع العربي في الوقت الحاضر ليست مستقلة بادوات دراستها ومفاهيمها ومصطلحاتها بل معتمدة على ما يورد لنا من خارج حدودنا الفكرية والمنهجية والنظرية . وبهذا الصدد يقول جورج قرم « نحن مدينون لكبار الروائيين العرب وليس للباحثين في العلوم الانســــانية لمعرفة بعض الشيء عما يجري في الحياة المجتمعية العربية والمدينية » مثل « الفلاح » الارض ، مذكرات نائب في الارياف ، الاشــجار وقتل مرزوق ، فندق ميرامار ، موســـم الهجرة الى الشمال هذه الاعمال التي تطعينا بعض ملامح الصورة على الاوضاع المنهجية العربية .

3 ـ تسلم الباحث العربي ثلاث انواع رئيسية من المفاهيم والمصطلحات ، الاولى خاصة بالمجتمعات الصناعية المتطورة تقنيا والثانية خاصـــة بالمجتمعات البدائية والفقيرة والمتخلفة عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية الحديثة والثالثة متعلقة بمجتمعات دول العالم الثالث ، فاستخدمها كما هي دون اضافات او تنقيحات او دون معرفة محكاتها .

هذه مجرد استنتاجات ، وهناك تعليق على واقع علم الاجتماع في الوطن العربي منطلقة ان المجتمع العربي تبعي اقتصاديا للدول الراسمالية الصناعية ولكن على الرغم من هذه التبعية فان التاجر العربي عند اســتيراده للبضـــائع الاجنبية فانه يأخذ بنظر الاعتبار حاجة المستهلك لنوع السلعة ويلتفت ايضا الى ذوق المشتري كذلك ينتبه الى قوة شراء الفرد النقدية بالاضافة الى عدم اهماله لعقلية المواطن العربي في ميله الى اختيار السلعة وانه لا يستورد ما لا يلائم مناخ البيئة العربية وهذا يعني ان التاجر لا يفرض سلعا اجنبية تعكس ذوق وحاجة الفرد الغربي ويفرضها على الفرد العربي .

اما في علم الاجتماع في الوطن العربي فالامر يشبه عملية استيراد السلع فالافكار والمصطلحات والادوت المنهجية مستوردة بيد ان المتخصصين العرب في هذا الميدان العلمي يفرضون كل ما يستوردونه على طلبة وباحثي علم الاجتماع دون مراعاة ظروف وشروط المجتمع العربي وفرده وعقليته وطريقة عيشه وهذا يعني عدم احترام المتخصصين العرب في علم الاجتماع لواقعهم الاجتماعي وما انهم

الا مستوردين متعسفين نقله للافكار والدراسات الاجنبية غير ناقدين لها كسولين في دراسة واقعهم الاجتماعي بسبب توفرالانماط الفكرية الجاهزة (الكلايش) الاجنبية والتكسب منها بطرق سريعة جدا التي لا تحتاج الى صبر ومعاناة وتفكير ومواجهة الواقع المليء بالظواهر والمشــاكل الاجتماعية فالتاجر العربي في هذا المنظار افضل من الباحث الاجتماعي العربي ٠

مما لا شك فيه ان المورد الاساسي لتمويل علم الاجتماع بالمعلومات والافكار والملاحظات هو الظواهر الاجتماعية والمشاكل الاجتماعية والسلوك الاجتماعي فاذا درسنا ودرسنا علم الاجتماع الغربي فاننا سوف ننقل ظواهر ومشاكل وسلوك المجتمع الغربي لطلبتنا وهذا لا يمثل هدفهم الاساسي في التخصص العلمي بل الثانوي على الرغم من عدم وجود ضرر في تعلم او الاطلاع على طبيعة المجتمعات الاخرى غير العربية ٠

ولكن يجب ان لا يكون الهدف الاول والاخير فالذي يحصل عند الطالب العربي في علم الاجتماع تناشز معرفي اي عدم تناغم او انسجام بين ما يقرأ من نظريات ومناهج وافكار واقعة وما يتعلمه في هذا الميدان الاجتماعي ٠

المطلوب منا كمتخصصين في علم الاجتماع ان نتعرف اولا على تاريخ مجتمعنا ونستخرج منه قواعد تنظيرية وادوات منهجية مناسبة لدراسة ظواهره ومشاكله ومن ثم تنزل الى مجتمع المدينة والقرية وناخذ المعلومات من شوارعهما ومقاهيهما وتنظيماتهما الرسمية وغير الرسمية فنجمع المعلومات حول الظواهر السائدة والمشاكل التي يعانيها ونحللها ضمن ظروفها ومؤثراتها بعد ذلك لامانع من دراسة النظريات ومناهج علم الاجتماع الغربي ضمن موضوع علم الاجتماع المقارن ٠

و لابد ان نشير في ختام هذا العرض الموجز الى ضرورة الكف عن المقالات الوعظية ذات المصطلحات الرنانة الفارغة ذات التوجيهات الوجوبية لان مثل هذه الطروحات تكون متعالية في اسلوبها مبهمة في مضامينها لا تعكس الواقع الحي بل التلاعب في الالفاظ لابهار القاريء العادي لان الاتصال بابناء الشارع والمقهى وعمال المعامل والمزارع وطلبة المدارس والكليات هم المواد الرئيسية في علم الاجتماع وليس التصور الخيالي والاقتباسات الفكرية والنظرية لمنظرين غير عرب لا يعمل على بناء أو انماء علم الاجتماع في الوطن العربي ٠

اخيرا آمل الا يفهم من عرضي هذا بان المجتمع العربي له خصوصيات وظروف تختلف كل الاختلاف عن باقي المجتمعات ويجب ان يدرس بشـــكل منعزل عن ارتباطاته وعلاقاته بالمجتمعات الاخرى ٠ لا ٠٠٠ لكن لكل مجتمع تاريخ مر به وتفاعل مع احداثه وله خبرات وطريقة في التعامل مع الآخرين ويخضـــع لانظمة سياسية واقتصادية ودينية تعكس مكونات بنائه لذا يتطلب اخذ معلوماته وافكاره من افراده وملاحظة ظواهره بشكل مباشر دون اقحام تفاسير مختلفة تعكس ظروف مجتمع آخر مرحلة تاريخية مختلفة او لم يمر بها ٠

المحتويـات